

K33 $\frac{7}{40}$

К 33 $\frac{7}{40}$

ЧЕТЫРЕ ФАЗИСА

НРАВСТВЕННОСТИ:

СОКРАТЪ, АРИСТОТЕЛЬ, ХРИСТИАНСТВО И УТИЛИТАРИЗМЪ.

СОЧИНЕНІЕ

Джона Стюарта Блэкки,

ПРОФЕССОРА ГРЕЧЕСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ ВЪ ЭДИНБУРГСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

„Вблизи Ты, Господи, и всё заповѣди Твои истина. Издавна узналъ я объ откровеніяхъ Твоихъ, что Ты утвердилъ ихъ на вѣки“.

(Псаломъ Давида 118, 151—152).

Изданіе К. Т. Солдатенкова.

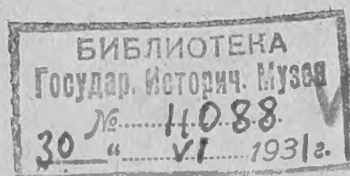
МОСКВА.

Типографія Мартынова и Ко., Тверская ул., домъ Хомяковыхъ.

1878.

1142/8

Дозволено цензурой. Москва 13 февраля 1878 г.



СОКРАТЪ.

Нѣтъ въ мірѣ страны богаче Греціи всемірно знаменитыми именами, но ни одно изъ нихъ по блеску и славѣ не можетъ сравняться съ именемъ Сократа, о которомъ и древній Дельфійскій оракулъ, и великій авторитетъ утилитарной школы новѣйшаго времени единодушно говорятъ какъ о мудрѣйшемъ изъ мудрыхъ Грековъ ¹⁾. Правда, Плутархъ повѣствуетъ, что въ древнія времена суровый старецъ Катонъ изрекъ довольно грубый приговоръ о сынѣ Софрониска, обозвавши его вреднымъ старымъ болтуномъ, дыханіе котораго справедливо было прекращено чашею омеги, вышитою имъ за послѣднимъ ужиномъ. Затѣмъ, какъ бы вторя Катону, и кроткій старикъ-догматистъ ²⁾, чтимый за патріарха новѣйшими утилитаріанцами, также заявилъ, что Сократъ и Платонъ тратили время на безсмысленную болтовню подъ предлогомъ уроковъ философіи ³⁾, но такихъ отзывовъ, неблагопріятныхъ для доброй славы отца нравственной науки, найдется весьма немного, и всѣ они были также скоро позабыты, какъ и сказаны, а теперь ихъ окончательно заглушилъ стройный хоръ похвалъ болѣе чѣмъ двухъ тысячъ лѣтъ. Безспорно, въ древнемъ, дохристіанскомъ мірѣ, никто, никогда и нигдѣ не имѣлъ больше права на званіе проповѣдника справедливости, чѣмъ Сократъ; это я и намѣренъ доказать въ настоящемъ сочиненіи, которое предпринялъ съ цѣлью

¹⁾ Въ сочиненіи «On Liberty» Дж. Ст. Милля есть блестящая похвала философу.

²⁾ Іеремія Бентамъ (1748—1832). Свое ученіе онъ изложилъ въ «Introduction aux principes de la morale et de la legislation». Будучи англичаниномъ, Бентамъ свои сочиненія издавалъ сначала пофранцузски. Самымъ крупнымъ послѣдователемъ его считается Джемсъ Милль, отецъ знаменитаго Джона Стюарта.

Прим. перев.

³⁾ См. это пресловутое изреченіе въ Деонтологіи (т. I); оно въ такой степени наивно, невѣжественно, высокоумно и догматично, что, читая его, просто глазамъ не вѣришь.

ознакомить публику съ великими заслугами древняго философа, избравши для того форму на столько общедоступную, на сколько это совмѣстно съ научною точностью.

Выборанный мною предметъ чрезвычайно привлекателенъ для мыслящаго человѣка не только самъ по себѣ, но и потому что онъ даетъ намъ для выводовъ обильный и вполне достовѣрный матерьялъ. Здѣсь нѣтъ необходимости, какъ при изложеніи ученія Пиагора, ловить обрывки истины въ созданіяхъ фантазеровъ-писателей, жившихъ нѣсколько сотъ лѣтъ послѣ смерти прославляемаго ими человѣка; здѣсь мы имѣемъ дѣло съ любимыми учениками и неразлучными спутниками великаго дѣятеля исторіи. Свѣдѣнія о жизни Сократа заимствованы нами изъ сочиненій Ксенофонта и Платона, гдѣ сношенія ихъ съ философомъ изложены такимъ почтительнымъ и вмѣстѣ умѣреннымъ тономъ, что нѣтъ ни малѣйшаго повода сомнѣваться въ ихъ правдивости. Но при ссылкахъ на Платона слѣдуетъ помнить, что онъ поэтъ по темпераменту и систематикъ по складу ума, вотъ почему когда онъ облачаетъ свои собственные размышленія въ форму драматическихъ діалоговъ, гдѣ Сократъ является главнымъ дѣйствующимъ лицомъ, мы не должны, вмѣстѣ съ фактами изъ жизни Сократа, одинаково принимать на вѣру и поученія, влагаемая Платономъ въ его уста. Относительно фактовъ свидѣтельство Платона, какъ современнаго авторитета, можетъ быть принято съ полнымъ довѣріемъ; относительно же различныхъ афоризмовъ слѣдуетъ быть постоянно на сторожѣ, и по моему мнѣнію благоразуміе требуетъ не довѣрять тѣмъ изъ поученій Сократа, приводимыхъ Платономъ, на которыя нѣтъ указанія, хотя слабаго, но вполне яснаго, у Ксенофонта. Легкій, граціозный писатель, отчасти въ родѣ Аддисона, Ксенофонтъ былъ менѣе оригиналенъ, чѣмъ Платонъ, и вслѣдствіе этого подверженъ меньшему соблазну искажать истину; онъ былъ неспособенъ включать въ свои разказы о философѣ какія-либо данныя, не основанныя на дѣйствительныхъ фактахъ. Это былъ простосердечный человѣкъ, который не имѣлъ никакихъ предвзятыхъ мнѣній и не преслѣдовалъ никакихъ теорій; и желать нельзя болѣе точнаго и вѣрнаго хроникера, болѣе разумнаго и правдиваго свидѣтеля, чѣмъ онъ. Данныя для настоящаго очерка жизни и рѣчей великаго аѳинскаго проповѣдника заимствованы главнымъ образомъ изъ прелестной книжечки Ксенофонта; у идеалиста же Академіи, Платона, взяты лишь тѣ мѣста, гдѣ его нельзя заподозрить въ обращеніи съ своимъ высокочтимымъ учителемъ, какъ съ *deus-ex-machina*, и гдѣ

онъ не впадаетъ въ преувеличенія, свойственныя его замѣчательному писательскому таланту.

Вѣкъ Сократа былъ также и вѣкомъ Перикла, т. е. апогеемъ аѳинской славы. Современникъ Эврипида, Софокла, Геродота, Фукидида, Ипнократа, Демокрита, Анаксагора, Аристофана и Фидія, Сократъ раздѣлялъ все возвышенныя стремленія своего просвѣщеннаго вѣка, росъ вмѣстѣ съ нимъ, расцвѣталъ съ его расцвѣтомъ, и, къ своему горю, сошелъ со сцены въ то время, когда уже стали появляться первые признаки его разложенія. Военное честолюбіе, этотъ прирожденный порокъ демократіи и самодержавія, побудило аѳинянъ, во второй половинѣ пятого столѣтія до Р. Х., предпринять отдаленные походы, убившіе ихъ энергію и истощившіе ихъ матеріальныя средства; затѣмъ на глазахъ у Сократа совершилось нѣсколько насильственныхъ переворотовъ, вызванныхъ предшествующими событіями и наконецъ, за нѣсколько лѣтъ до кончины, ему пришлось видѣть паденіе Перикловскихъ Аѳинъ къ ногамъ Лисандра и побѣду грубой Лакедемонской олигархіи. Онъ родился въ 469 году до Р. Х., одиннадцать лѣтъ спустя послѣ морской битвы при Саламинѣ, навсегда освободившей Европу отъ страха азіатскаго господства, въ то самое время когда Аѳинское государство, благодаря блестящей и трезвой политикѣ Перикла вступило въ длинную эру благоденствія. Симонидъ и другіе великіе поэты, бывшіе свидѣтелями воспѣтыхъ ими славныхъ побѣдъ при Марафонѣ и Саламинѣ, быстро сходили со сцены; но память о совершенныхъ подвигахъ была еще жива въ сердцахъ аѳинянъ и, съ помощью зарождавшихся тогда новыхъ и честолюбивыхъ стремленій, окружила юность философа атмосферою, самую благопріятною для общественнаго и умственнаго совершенствованія. Благодаря подвигамъ, одержаннымъ демократіей при Марафонѣ и Саламинѣ, средній и низшій классы аѳинскаго общества приобрѣли такое значеніе, что пали все преграды, не дававшія доступа личностямъ безъ общественнаго положенія въ ряды древней, замкнутой аристократіи. Вслѣдствіе этого и Сократъ, сынъ простаго скульптора, не имѣвшій такихъ древнихъ и почтенныхъ предковъ, какъ Платонъ, повидимому, получилъ свободный доступъ въ общество высшихъ общественныхъ дѣятелей и извѣстныхъ писателей своего времени. Мать его, какъ онъ самъ говоритъ, была „достойною и почтенною „μαῖα“ или повивальною бабкою, „sage femme“ по выраженію французовъ: значить, ея ремесло требовало отъ женщины извѣстной степени благоразумія. Имя ея было Фенарета.

По своему общественному положенію и по теперешнимъ нашимъ понятіямъ она не значила ровно ничего. Къ сожалѣнію, положительно неизвѣстно чѣмъ именно занимался Сократъ и откуда онъ бралъ средства къ жизни: весьма важная подробность для характеристики общественнаго дѣятеля. По нѣкоторымъ даннымъ, относящимся къ его ранней молодости, можно думать, что онъ занимался ваяніемъ; вотъ почему Павсаній и предполагаетъ, что группа грацій, находившаяся при входѣ въ Пропилеи, была его работы. Но ни у Ксенофонта, ни у Платона не встрѣчается ни малѣйшаго намека на то, чтобы онъ продолжалъ заниматься этимъ искусствомъ, или какимъ либо другимъ въ теченіе своей послѣдующей жизни. Значить, никакой определенной профессіи у него не было, платы за свои уроки философіи онъ не бралъ, и слѣдовательно ему досталось отъ отца или отъ какихъ нибудь другихъ родственниковъ хоть небольшое наслѣдство, которымъ онъ и довольствовался. Что онъ былъ очень бѣденъ, это мы знаемъ изъ сочиненій Ксенофонта и изъ его собственнаго разсказа на судѣ во время его процесса. Будучи чрезвычайно невзыскательнымъ и умѣреннымъ въ своихъ обыденныхъ требованіяхъ, онъ тратилъ крайне мало и не искалъ большаго. Безъ сомнѣнія, онъ могъ бы зарабатывать деньги, еслибы пожелалъ; но по его собственному заявленію, онъ отказался отъ всякой попытки увеличить свои матеріальныя средства, лишь бы имѣть возможность всецѣло посвятить себя великой избранной имъ цѣли. По его философскому взгляду на удобства жизни, ему достаточно было его ограниченныхъ средствъ, чтобы прилично содержать жену и дѣтей. Женою его была извѣстная Ксантиппа, весьма своенравная женщина, но съ своей точки зрѣнія, имѣвшая основательныя причины вздорить съ своимъ супругомъ, который вовсе не старался улучшить свое общественное положеніе и свой домашній бытъ. По его словамъ, Ксантиппа, благодаря ея строптивому характеру, болѣе всякой другой женщины годилась въ жены философу или же была способна сдѣлать философа изъ своего мужа. Сократъ шутя такъ объяснялъ свой выборъ: „кто хочетъ стать искуснымъ наѣздникомъ, тотъ выбираетъ самыхъ дикихъ лошадей; обуздавъ ихъ, онъ можетъ справиться со всѣми другими. А такъ какъ я хочу жить и обращаться съ людьми, то и женился на этой женщинѣ, вполне увѣренный, что, ужившись съ нею, уживусь со всякимъ“¹⁾.

¹⁾ Ксенофонтъ Convivium II.

Свѣдѣнія о женѣ философа основаны на свидѣтельствѣ Ксенофонта; Платонъ же не упоминаетъ о ней ни въ одномъ изъ своихъ сочиненій; но какой бы ни былъ у нея характеръ, Сократъ однако не находилъ его на столько дурнымъ, чтобы признать за ея дѣтьми право отказывать матери въ сыновней любви и сыновнемъ почтеніи. „Если ей случается быть взыскательной, говоритъ Сократъ, такъ это ради вашей же пользы; разумный сынъ долженъ сознавать, что упреки матери не бываютъ лишены основанія“.

Сократъ, не имѣя никакого спеціального занятія, никакой профессіи, легко прослылъ бы въ Аѳинахъ за тунеядца, за лѣнтяя, за уличнаго оратора, если бы не появился около этого времени особый классъ людей, выдававшій себя за знатоковъ краснорѣчія и всяческой морали, къ которому его и причислили. Это были софисты, т. е. не что иное, какъ профессора или учителя мудрости. И ихъ, и Сократа постоянно встрѣчали на аѳинскихъ улицахъ и площадяхъ, постоянно видѣли, что онъ бесѣдуетъ съ любознательною молодежью и публично обсуждаетъ все возможные вопросы, касающіеся предметовъ какъ отвлеченныхъ, такъ и практическихъ, а судя по внѣшности его обыкновенно и принимали за одного изъ софистовъ. Никому и въ голову не приходило, что два человѣка, сражающіеся однимъ и тѣмъ же оружіемъ и по однимъ и тѣмъ же правиламъ фехтовальнаго искусства, могутъ принадлежать двумъ враждебнымъ лагерямъ, стремиться къ различнымъ цѣлямъ, и добиваться діаметрально противоположныхъ результатовъ. Но истина, скрывающаяся за внѣшностью, состояла въ томъ, что большинство софистовъ учило краснорѣчію, какъ ремеслу, и логикѣ, какъ искусству блестяще и ловко излагать свои мысли, Сократъ же проповѣдывалъ добродѣтель, какъ высшее откровеніе правды, какъ миссію, и справедливость, какъ единственное средство достигнуть добродѣтели. Слово: миссія употреблено нами не ради модной фразы, а для болѣе точнаго выраженія нашей мысли; и рѣчь философа на судѣ, и нѣкоторыя указанія въ сочиненіяхъ Ксенофонта ясно свидѣлствуютъ о томъ, что Сократъ посвятилъ всю свою жизнь на улучшеніе во первыхъ самаго себя и на улучшеніе своихъ согражданъ во вторыхъ, съ безграничнымъ самопожертвованіемъ человѣка, который глубоко убѣжденъ, что онъ посланъ прямо отъ Бога и не можетъ сопротивляться его велѣніямъ. Многие писатели, желая открыть историческій источникъ, откуда Сократъ почерпнулъ мысль о своей миссіи, давали ему въ учителя Анаксагора и другихъ; но ни у Ксенофонта, ни у Пла-

топа иѣтъ ни малѣйшаго на это намека; въ сущности даже нелѣпо искать учителя чловѣку вполне самобытному и дѣйствующему прямо и рѣшительно въ разрѣзъ со всѣми своими предшественниками. Положительно извѣстно, что въ нравственной философіи, составляющей основу всего ученія Сократа, онъ не имѣлъ другаго наставника кромѣ самого себя (о чемъ онъ самъ заявляетъ, по показанію Ксенофонта) и Бога, которому онъ обыкновенно приписывалъ свои высшія вдохновенія. Что же касается другихъ предметовъ, то онъ, какъ и прочіе аѳиняне, его современники, учился музыкѣ, поэзіи, гимнастикѣ и вдобавокъ отчасти математикѣ, наукѣ, которая со временъ Талеса (600 л. до Р. Х.) и Пифагора (550 л. до Р. Х.) заняла видное мѣсто въ ряду предметовъ, входившихъ въ программу высшаго образованія у аѳинянъ. Неизвѣстно въ точности, когда именно онъ выступилъ на блистательное поприще народнаго проповѣдника мудрости и добродѣтели; но судя по выдержанности и стойкости его характера, и терпѣливому, спокойному стремленію къ истинѣ, занимавшему его ранніе годы, можно основательно предположить, что онъ не съ разу приобрѣлъ извѣстность, но мало по малу достигъ усвоенія высшей мудрости, которую по весьма распространенному сказанію не побоялся признать за нимъ и самъ Дельфійскій оракулъ. Достоверно, что въ 423 г. до Р. Х., когда ему было около сорока семи лѣтъ, онъ занималъ столь видное положеніе въ Аѳинахъ, что при свободѣ, которою пользовалась тогда аѳинская комедія, онъ былъ выведенъ на сцену, какъ представитель всего класса софистовъ, съ которыми его естественно смѣшивали люди, судившіе только по внѣшности. Итакъ, на основаніи этихъ данныхъ можно предположить, что къ 48-му году своей жизни онъ мало по малу достигъ уже репутаціи великаго публичнаго оратора и искуснаго диспутанта. Достаточно было одной его наружности и характера, не говоря уже объ его оригинальномъ талантѣ, чтобы обратить на него общее вниманіе дѣятельно-праздной аѳинской республики. Наружность его и манеры были также своеобразны, какъ и его ученіе, онъ слылъ въ общественномъ мнѣніи за *ἄτοπος* или эксцентричнаго чловѣка, о которомъ положительно не знали, что думать. Черты его лица, совершенная противоположность классическимъ, извѣстны всѣмъ посѣтителямъ публичныхъ музеевъ и притомъ подробно описаны обоими его знаменитыми учениками. По своей наружности онъ подходилъ на Силена или Сатира: носъ у него былъ приплюснутый со вздернутыми ноздрями, глаза на выкатѣ и толстыя губы, а въ старости, судя по статуямъ, онъ облысѣлъ;

но даже всё эти недостатки не въ силахъ были уменьшить въ глазахъ афинянъ, этихъ поклонниковъ красоты, обаяніе его рѣчи и силу его ораторскаго искусства. По словамъ Алкивіада, приводимымъ въ діалогѣ Платона, гдѣ Сократъ выступаетъ однимъ изъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ, онъ былъ Сѣтиромъ только по наружности, внутри же полонъ дивныхъ божескихъ образовъ и видѣній, подобно фигурамъ, выставленнымъ въ лавкахъ у ваятелей, съ флейтами и трубками внутри, — Силеномъ только свиду, а скрывающимъ въ себѣ чудесный механизмъ прекраснѣйшихъ священныхъ изображеній. Какъ не рѣдко бываетъ съ мудрецами, самый его недостатокъ служилъ ему въ пользу: благодаря его необыкновенной фізіономіи, всякаго вступившаго съ нимъ въ разговоръ, ожидалъ пріятный сюрпризъ. Представляя въ этомъ отношеніи совершенную противоположность великому британскому поэту новѣйшаго времени, бывшему столь чувствительнымъ къ своему физическому недостатку — хромотѣ, аѳинскій философъ самъ подсмѣивался надъ своимъ неклассическимъ носомъ, говоря, что цѣнись носы правильно, т. е. по своей способности отправлять прирожденную имъ функцію; то его обонятельный органъ былъ бы лучше носовъ, которыхъ форма обыкновенно считается классическою, такъ какъ его широкія ноздри, будучи вздернутыми, сильнѣе ощущаютъ всевозможные запахи, а вслѣдствіе сравнительно плоской формы выдающейся носовой кости глазамъ его открывается болѣе обширный кругозоръ. Что же касается до выпуклости его органа зрѣнія, то онъ устроенъ былъ лучше носа: глаза Сократа могли видѣть не только впереди, но и по бокамъ, и кругомъ, — словомъ онъ видѣлъ и тогда, когда никто не подозрѣвалъ даже, что онъ смотритъ.

Не одна только его вообще страшная внѣшность, его веселый нравъ и мудрость, приправленная остроуміемъ, дѣлали его замѣчательнымъ человекомъ среди блестящаго аѳинскаго общества, но онъ былъ также при этомъ спленъ, чрезвычайно выносливъ, храбрый воинъ, всегда готовый къ услугамъ своего отечества, и наконецъ пріятный собесѣдникъ на пирахъ въ честь Бахуса (Діониса) и на всѣхъ общественныхъ празднествахъ, которыя по аѳинскому обычаю сопровождались обильными возліяніями. По этому поводу существуетъ весьма характерный разсказъ, вложенный Платономъ въ уста Алкивіада и который не лишнее будетъ привести здѣсь для полноты рисуемаго нами портрета.

„Одно время мы были соратниками въ лагерѣ передъ Потидеею и держали общій столъ. Сократъ переносилъ лишенія, не только терпѣливѣе

меня, но и терпѣливѣе всѣхъ прочихъ солдатъ: когда, какъ часто случается въ походѣ, намъ нечѣмъ было пообѣдать, никто не переносилъ голодъ лучше Сократа; когда же пища появлялась въ изобиліи, никто не ѣлъ съ большимъ аппетитомъ, чѣмъ онъ. Пить онъ вообще не любилъ, но когда его принуждали, то онъ не уступалъ въ количествѣ выпитаго вина отъявленнѣйшему питуху изъ всѣхъ товарищей по оружію, и, что чрезвычайно странно, никто никогда не видалъ его пьянымъ. Что касается до его выносливости къ холоду и морозамъ, то мнѣ въ особенности памятна одна ночь среди суровой Македонской зимы, когда стояли такіе жестокіе морозы, что никто не выходилъ изъ палатокъ, или, выходя, тщательно закутывался въ куртку изъ овечьей шкуры и надевалъ валяную обувь, а Сократъ прогуливался въ одномъ и томъ же плащѣ, и ходилъ босикомъ по льду свободнѣе и смѣлѣе, чѣмъ другіе въ теплой обуви. Но я долженъ рассказать вамъ одну изъ его продолокъ еще болѣе замѣчательную. Однажды рано утромъ онъ вышелъ изъ лагеря, чтобы предаться размысленіямъ, но повидимому не добившись желаемыхъ результатовъ, простоялъ вперивъ глаза вдаль, почти до полудня. Солдаты, замѣтивъ его, передавали одинъ другому, что Сократъ стоитъ въ размысленіи съ самаго ранняго утра. Наконецъ подъ вечеръ, нѣсколько іонійцевъ, поужинавши, взяли свои одѣяла и коври (время было лѣтнее) и разложивъ ихъ не подалеку на землѣ, улеглись спать на открытомъ воздухѣ, не теряя изъ виду Сократа: ихъ интересовало знать, простоятъ ли онъ всю ночь, погруженный въ размысленія. Проснувшись утромъ съ восходомъ солнца, они къ своему величайшему удивленію замѣтили, что Сократъ стоитъ на томъ же мѣстѣ и привѣтствуетъ солнце молитвою. Окончивъ же молитву, онъ поспѣшно удался.

„Этого довольно, чтобы дать понятіе о чудачествахъ, на которыя онъ былъ способенъ въ минуты созерцанія; кромѣ того я долженъ непременно добавить, что онъ былъ такимъ же хорошимъ солдатомъ, какъ и софистомъ, и что рука его работала не хуже головы. Въ той битвѣ, по окончаніи которой полководцы назначили мнѣ награду за храбрость, я, хорошо зная какъ было дѣло, просилъ, чтобы награду вручили Сократу, какъ дѣйствительно наиболѣе отличившемуся въ бою. Но когда, не смотря на правдивость моего заявленія, судьи настаивали на томъ, чтобы наградить меня, Сократъ выступилъ впередъ и торжественно объявилъ, что я имѣю на то болѣе правъ, чѣмъ онъ: такимъ образомъ я получилъ награду за храбрость, которая по всей справедливости принадлежала ему. Послѣ

пораженія при Деліонѣ, когда войска наши были обращены въ бѣгство, я ѣхалъ верхомъ и повстрѣчалъ Сократа и Лахеса, которые будучи пѣхотинцами, шли пѣшкомъ. Желая успокоить ихъ и придать имъ бодрости, я сказалъ, что не отѣду отъ нихъ и буду защищать ихъ отъ преслѣдованій. Поведеніе Сократа въ данномъ случаѣ еще болѣе поразило меня, чѣмъ при Попидеѣ: подвергаясь какъ и его спутникъ опасности быть захваченнымъ въ плѣнъ, онъ во все время отступленія несомнѣнно выказалъ болѣе хладнокровія, чѣмъ Лахесъ, бывшій солдатомъ по профессіи... Безъ смѣха и боязни, движимый разумною предусмотрительностью, озирался онъ кругомъ, и по выраженію лица его каждый могъ видѣть, что тотъ, кто приблизится къ нему на длину меча, встрѣтитъ отчаянный отпоръ. Онъ вышелъ изъ боя цѣль и невредимъ; вообще, на сколько я могъ замѣтить, при отступленіи пуще достается людямъ наиболѣе робкимъ. Многое могъ бы я еще рассказать о Сократѣ въ подтвержденіе того, какимъ дѣйствительно страннымъ и по истинѣ удивительнымъ человѣкомъ былъ онъ. Личностей, поступающихъ въ отдѣльныхъ случаяхъ такъ же благородно, какъ Сократъ, пожалуй можно отыскать, но подобной смѣси разнородныхъ элементовъ, облеченныхъ въ человѣческій образъ, столь непохожій на остальныхъ людей, нельзя встрѣтить ни между древними, ни между новѣйшими знаменитостями. Можно довольно схоже изобразить Ахилла, Бразиду, Перикла, Нестора, Антенора и другихъ знаменитыхъ личностей; но сына Софрониска, этого единственнаго въ своемъ родѣ смертнаго, никто не въ силахъ описать, не прибѣгая къ приведенному мною выше уподобленію, что по наружности и разговору онъ похожъ на Силена, а если заглянуть поглубже, то откроешь въ душѣ сонмище божествъ самыхъ величественныхъ, прекрасныхъ и досточтимыхъ“.

Изъ приведеннаго отрывка очевидно, что Сократъ не былъ празднымъ мыслителемъ или остроумнымъ говоруномъ, какихъ можно было встрѣтить десятками въ древнихъ Аѣинахъ и какихъ не мало найдется и теперь во всякомъ Германскомъ университетѣ,—нѣтъ, онъ былъ человѣкомъ практическимъ и превосходнымъ, дѣятельнымъ гражданиномъ. Не уступая въ мужествѣ на полѣ брани храбрѣйшему и хладнокровнѣйшему солдату по ремеслу, онъ выказывалъ не разъ и гражданскую доблесть, на которую способны немногіе. Дobleсть эта—нравственное мужество; человѣкъ, обладающій такимъ качествомъ, въ критическихъ обстоятельствахъ поднимается выше уровня обыкновенныхъ людей, а при одномъ физическомъ мужествѣ онъ только соперничаетъ въ хладнокровіи и сооб-

разительности съ пѣтухами, собаками, тиграми и другими кровожадными животными. Въ тотъ достопамятный день, когда аѳиняне, раздраженные неисполненіемъ похороннаго обряда надъ павшими въ битвѣ при Аргинузахъ (406 до Р. Х.) готовы были въ порывѣ, справедливаго, какъ имъ казалось, гнѣва нарушить обычныя формы судопроизводства, Сократъ находился въ числѣ сенаторовъ, на обязанности которыхъ лежало представлять дѣла особенной важности суду народнаго схода. Общественное мнѣніе требовало, чтобы адмираловъ, обвиненныхъ въ неисполненіи священной обязанности погребенія, приговорили выпить чашу омеги, а имущества ихъ конфисковали въ казну, и сенаторы обязаны были пустить на голоса требуемый приговоръ. Но такъ какъ предварительное слѣдствіе, произведенное подъ вліяніемъ сильнаго возбужденія было положительно противозаконно, Сократъ, передъ лицомъ всего раздраженнаго народа, отказался принять участіе въ этомъ судѣ и одинъ изъ всѣхъ пятидесяти своихъ товарищей возсталъ противъ отступленія отъ правильнаго хода судопроизводства ради требованій разъяренной толпы. Въ случаяхъ подобныхъ этому, всякій разъ какъ ему приходилось имѣть столкновеніе съ общественными властями, онъ держалъ себя истымъ апостоломъ. „Судите сами, говорилъ онъ, справедливо или нѣтъ въ глазахъ боговъ повиноваться вамъ, а не богамъ; что же касается до меня, я поклялся повиноваться законамъ, и не могу быть клятвопреступникомъ“.

Не смотря на свою безукоризненную честность въ исполненіи общественныхъ обязанностей, Сократъ нисколько не желалъ играть роль, такъ называемаго теперь общественнаго дѣятеля; напротивъ, онъ систематически уклонялся отъ занятія должностей, которыхъ жадно добивались люди менѣе способные и держалъ себя въ сторонѣ отъ всѣхъ политическихъ партій. Это уклоненіе отъ государственныхъ должностей для большинства Грековъ, считавшихъ служеніе государству первою своею обязанностью, казалось вѣроятно весьма страннымъ и должно было усилить ихъ предубѣжденія противъ философіи и философовъ. Но Сократъ въ этомъ, какъ и во всемъ остальномъ, дѣйствовалъ съ необыкновеннымъ благоразуміемъ, онъ сознавалъ, что обязанности политика и проповѣдника справедливости практически несовмѣстимы. Не рѣдко можетъ случиться такъ, что священной обязанностью моралиста будетъ преслѣдовать ту самую мѣру, которую политикъ обязанъ защищать, какъ полезную для народнаго благосостоянія. Кромѣ того, раздѣляя свои служебныя обязанности съ

людьми, дѣйствующими большею частью по принципамъ, которыхъ онъ не можетъ не порицать, моралисту приходится тратить свои силы на бесполезное сопротивление мѣрамъ, которымъ помѣшать онъ безсиленъ. Такимъ образомъ вопиющаго порицанія поведеніе гражданина, отказывающагося принять участіе въ общественныхъ дѣлахъ изъ боязни нарушить свой покой, или изъ ложной скромности, или изъ нравственной трусости, Сократъ признавалъ въ то же время относительно самого себя, что лично для него политическая дѣятельность была бы помѣхою въ его дѣлѣ и что ему слѣдовало отъ нея воздержаться.

На предыдущихъ страницахъ мы собрали все, что только намъ извѣстно изъ достовѣрныхъ источниковъ о частной жизни величайшаго изъ языческихъ проповѣдниковъ. Обстоятельства, сопровождавшія его смерть, такъ тѣсно связаны съ характеромъ его ученія, что говорить о нихъ здѣсь было бы преждевременно; потому мы непосредственно перейдемъ къ краткому изложенію его нравственной доктрины, и тогда, къ не малому нашему удивленію, намъ станетъ понятно какимъ образомъ могло случиться, что проповѣдникъ высоко нравственнаго ученія, впервые превозглашеннаго имъ въ Аѳинахъ, проповѣдникъ, прожившій до семидесяти лѣтъ среди всеобщаго уваженія и любви; въ концѣ концовъ вынужденъ былъ покинуть поприще своихъ нравственныхъ триумфовъ, публично заклеенный позорнымъ приговоромъ, какъ самый низкій мошенникъ и безчестный плутъ.

Вотъ первые два вопроса, которые должны быть поставлены всякому великому реформатору-моралисту или реформатору-политику: противъ чего ему бороться? и кто его противники? Каждый школьникъ настолько ученъ, что совершенно сознательно отвѣтитъ на первый изъ этихъ вопросовъ по отношенію къ Сократу. Онъ скажетъ вамъ, что Сократъ перенесъ философію съ неба на землю, а Цицеронъ дастъ еще болѣе полный отвѣтъ на это: *Socrates primus philosophiam devocavit e coelo, et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vitâ et moribus, rebusque bonis et malis quaerere* ¹⁾. Сократъ безспорно оказалъ громаднѣйшую услугу не только современникамъ, но и всему человѣческому прогрессу. По присущему людямъ пороку воображенія, мы

¹⁾ «Сократъ первый низвелъ философію съ небесъ, водворилъ ее въ городахъ, ввелъ даже въ отдѣльные дома и побудилъ къ изслѣдованію нравственности жизни и вообще добра и зла».

(*Marci Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum etc. Lib. V, 4, 10.*

Перевод.

расположены искать пріятной работы для мысли въ туманномъ далекомъ и пренебрегать прямыми уроками житейской мудрости, которую преподають намъ событія, совершающіяся у насъ на глазахъ. Событія эти кажутся намъ нестоющими вниманія потому только, что они слишкомъ обыкновенны и заурядны. Мы пытаемся опредѣлить быстроту движенія отдаленныхъ небесныхъ сферъ и воспроизводить ихъ воображаемую музыку, а не заботимся о томъ, чтобы ввести порядокъ и гармонію въ нашу повседневную жизнь; мы взбираемся на высочайшія европейскія горы ради прекраснаго вида, хотя, можетъ быть, въ пяти верстахъ отъ нашего дома есть видъ въ тысячу разъ лучше. Повинуясь этому стремленію человѣческаго ума, сначала греческая философія занималась преимущественно (конечно не безъ исключеній: Пифагоръ былъ великимъ моралистомъ) космическими и метафизическими соображеніями, которыя тѣшатъ фантазію, задають уму многотрудныя и головоломныя задачи, но не имѣють ни малѣйшаго практическаго примѣненія въ жизни. Фалесъ, объявивши, что вода есть начало всѣхъ вещей, возвѣстилъ великую истину: совершенно вѣрно, что безъ влаги нѣтъ жизни, что засуха порождаетъ лишь пыль, холодъ и смерть. Но изъ открытія этой истины нельзя было сдѣлать никакаго примѣненія: съ ея помощью невозможно было ни очистить колодезь, ни улучшить качество вина, и люди ни въ умственномъ, ни въ физическомъ отношеніи не стали лучше съ признаніемъ космической истины подобнаго рода. Хотя Гераклитъ, сумрачный философъ эфесскій, и ступилъ шагъ впередъ къ обобщенію, принявъ огонь или теплоту за основную силу, дающую начало водѣ (предположеніе вполне подтвержденное новѣйшею химіею); но его ученіе ни мало не способствовало ни благосостоянію людей, ни ихъ душевному спокойствію. Какая польза была людямъ въ его доктринѣ о „постоянномъ теченіи всего сущаго“, когда онъ не могъ научить ихъ, какъ управлять теченіемъ ихъ собственной жизни, и спасать души отъ водоворота противоположныхъ теченій, безопасно переплыть черезъ который не удавалось и самому искусному мореходу? Еще бесполезнѣе было предположеніе Анаксагора, что солнце есть не что иное, какъ громадная масса блестящаго камня или металла, во много разъ больше земли. Предположеніе это, будь оно даже вѣрно, не научить невѣжественнаго дикаря развести костеръ или заставить маслинку приносить болѣе обильные и лучшаго качества плоды; если же это предположеніе несправедливо, тогда вся ваша высокоумная солнечная философія есть не что

иное, какъ блестящая ложь. По свидѣтельству современной науки, до появленія точнаго и осмотрительнаго Бэконовскаго экспериментальнаго метода, въ сущности всѣ физическія изслѣдованія, основанныя на бездоказательныхъ гипотезахъ и завершавшіяся безплодными умозрѣніями были только высипенный продуктъ досужей мысли и порожденіе туманныхъ химеръ. Изъ выше приведеннаго очевидно, что Сократъ дѣйствовалъ разумно, соображаясь съ временемъ и средою въ которой онъ жилъ, говоря народу, увлекавшемуся утонченными и безплодными умствованіями: „Оставимъ эти высомѣрныя и въ сущности пустыя словопренія о солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ, и попытаемся пріобрѣсти какое-либо достовѣрное знаніе, научиться чему нибудь дѣйствительно полезному. Мы достигнемъ этого, держась болѣе доступныхъ намъ низменныхъ сферъ и заботясь о точномъ исполненіи лежащихъ на насъ обязанностей; прежде всего займемся устройствомъ нашего собственнаго домашняго хозяйства, а затѣмъ уже міровыми порядками; по мѣому слѣдуетъ предоставить богамъ спокойно заправлять вселенной, а не домогаться подобно Анаксагору или Архелаю проникнуть въ тайны ихъ правленія“. По свидѣтельству Ксенофонта, таково было вполне практическое и даже можно сказать вполне утилитарное направленіе Сократовской философіи. Человѣкъ, въ сущности, животное до такой степени практическое, что будь только точная и достовѣрная физическая наука позднѣйшаго времени лишена общественнаго примѣненія и не давай никакихъ практическихъ результатовъ, подобно греческой наукѣ во времена Сократа, то девятьсотъ девяносто девять человѣкъ, находящихся въ настоящее время наслажденіе въ занятіяхъ химіею и геологіей, предоставили бы изученіе этихъ интересныхъ наукъ небольшому числу лицъ, имѣющихъ чисто спекулятивныя наклонности и любящихъ науку ради ея самой. Но когда геологія помогаетъ намъ розыскивать въ землѣ уголь и золото и вѣрнѣе магическаго средневѣковаго жезла указываетъ наилучшія мѣста для колодезѣвъ, а химія учитъ сохранять наши съѣстные припасы, бѣлить наши полотна, очищать воздухъ въ нашихъ сырныхъ жилищахъ, и красить наши матеріи въ цвѣта, о которыхъ не снилось и самымъ искуснымъ собирателямъ мховъ въ Шотландскихъ логахъ, то, говоря языкомъ книгопродавцевъ, эти науки должны несомнѣнно заинтересовать большинство публики. Рассматривая тотъ же самый вопросъ съ другой точки зрѣнія, мы должны поставить Сократа-философа на пьедесталъ еще болѣе почетный и возвышенный, такъ какъ несмотря на всѣ удивительныя открытія, сдѣлан-

ныя новѣйшею физическою наукою и ея блестящія примѣненія, остается справедливымъ, что „Прямою наукою для человѣчества есть самъ человѣкъ“ и что никакого рода знаніе не можетъ превзойти въ интересъ и значеніи знаніе человѣка, какъ общежительнаго существа, какъ члена семьи, церкви и государства. То пренебреженіе къ нравственной наукѣ, которое мы встрѣчаемъ у Бокля и другихъ писателей одной съ нимъ школы, есть преходящее явленіе, порожденное одностороннимъ развитіемъ ума и ложнымъ его направленіемъ. Не возвѣщаютъ ежедневно о новыхъ открытіяхъ въ области нравственной философіи, потому только, что эта наука, подобно Эвклиду, слишкомъ достовѣрна, слишкомъ основательна и слишкомъ присуща человѣчеству, чтобы допустить возможность случайныхъ въ ней открытій по прошествіи столь многихъ вѣковъ. Нравственность такъ же необходима для человѣка, какъ солнечный цвѣтъ для растенія; ее нечего открывать, потому что она вѣчно существовала и вѣчно будетъ существовать; единственный конечный результатъ, къ которому мы здѣсь должны стремиться, это—сдѣлать нравственность всеобщимъ достояніемъ, разработать ее болѣе научнымъ образомъ и дать ей болѣе практическое примѣненіе. Сократъ съ кровли домовъ проповѣдывалъ, что необходимѣйшая и существеннѣйшая мудрость человѣка заключается не въ томъ, чтобы умѣть измѣрять звѣзды, взвѣшивать пыль, анализировать воздухъ, но согласно изреченію древняго Дельфійскаго оракула, нужно познать самого себя и осуществить въ самомъ полномъ и глубокомъ значеніи слова то, чѣмъ долженъ быть человѣкъ, т. е. не свиньей, да и не богомъ. Утверждая это, Сократъ былъ правъ и относительно Греціи за пять столѣтій до Р. Х., и относительно современной Англіи, и будетъ правъ во всѣ времена и повсюду. Человѣкъ, проникнувшись необходимостью самопознанія, несомнѣнно придетъ къ убѣжденію, что основательное изученіе природы и здоровыя понятія о внѣшнемъ мірѣ, хотя и нужны для образованія нормальнаго человѣка, но вообще человѣческое достоинство опредѣляется не тѣмъ, что человѣкъ пріобрѣтаетъ извнѣ, а тѣмъ, что онъ извлекаетъ изъ самого себя. Согласно божественному евангельскому тексту „царство небесное въ насъ самихъ“. (Самыя блестящія открытія въ мірѣ физическомъ содѣйствуютъ лишь нашему матеріальному благосостоянію, удобствамъ жизни и развитію ума, но одна только нравственность можетъ научить насъ быть людьми: человѣческое достоинство зависитъ отъ того, что мы есть, а не отъ того, что мы имѣемъ. Газопроводныя и водопроводныя трубы, тонкопрядильныя машины, пароходы, паровозы, подвод-

ные телеграфы, фотографія, олеографія, окисленный водородъ, паяльныя трубки и тысяча другихъ изобрѣтеній, посредствомъ которыхъ мы, благодаря знанію естественныхъ наукъ, подчиняемъ себѣ и контролируемъ силы природы, могутъ во многихъ отношеніяхъ украсить и улучшить нашу жизнь, могутъ усилить до безконечности всякаго рода производства и облегчить распространіе, какъ умственнаго развитія, такъ и матеріальнаго благосостоянія; но высшія цѣли недоступны для нихъ: они не могутъ создать ни мысли, ни характера; они весьма полезны, какъ прислужники, но какъ правители не имѣютъ ни малѣйшаго значенія. Если бы Сократъ могъ въ настоящее время встать изъ гроба, то при его строгомъ здоровомъ смыслѣ и практичности, его несомнѣнно крайне поразили бы необычный матеріальный прогрессъ, составляющій гордость Англіи и Америки, но въ то же время прогрессъ этотъ неминуемо вызвалъ бы со стороны его энергическое предостереженіе противъ опасности основывать національное величіе на внѣшнемъ блескѣ гигантскихъ машинъ и сложныхъ аппаратовъ, а не на невидимой силѣ благородныхъ цѣлей и возвышенныхъ стремленій.

Таково было положеніе Сократа относительно великихъ учителей, его предшественниковъ, которые, начиная съ Фалеса, руководили умственнымъ движеніемъ самаго интеллигентнаго народа древности. Онъ выступилъ впередъ, какъ учитель нравственности, и какъ проповѣдникъ и миссіонеръ-философъ: въ нравственности отдѣленіе теоріи отъ практики свойственно лишь натурамъ слабымъ и несовершеннымъ. Кто же и какого рода были противники Сократа въ великомъ предпріятіи имъ дѣлѣ преобразования? Конечно не философы-физики, которые въ дали отъ суеты мірской, спокойно производили свои изысканія и всецѣло погружены были въ спекулятивныя умствованія, приходя лишь изрѣдка въ столкновеніе съ правовѣрною теологіей. Противниками его были невѣжественная масса народа и кичливый классъ людей, выдававшій себя за ея руководителей, — знаменитые софисты. Слово софистъ значитъ — учитель мудрости, и въ этомъ смыслѣ Лукіанъ называетъ Спасителя τὸν ἀνισχολόπισ-
μένον ἑκαίῃον σοφιστήν, распятымъ софистомъ, потому что онъ выступилъ поучающимъ мудрости, народнымъ проповѣдникомъ. Но слово мудрость — терминъ неопредѣленный (въ сущности σοφός на греческомъ языкѣ значитъ смысленный, и даже хитрый, а не только мудрый), и намъ слѣдуетъ для того чтобы вѣрно и точно понимать его въ каждомъ данномъ случаѣ брать во вниманіе обстоятельства времени и мѣста. Поколѣ-

ніе непосредственно предшествовавшее Сократу, среди котораго софисты впервые заняли видное положеніе, жило въ эпоху великихъ персидскихъ войнъ, этой знаменитой борьбы, значительно поднявшей національный духъ и власть народа. Въ какой степени въ означенную эпоху яростна была борьба, возгорѣвшаяся въ греческомъ обществѣ между старою аристократіею и новымъ демократическимъ элементомъ, вполне очевидно изъ поэмъ Ѳеогнида; и когда послѣ сраженія при Саламинѣ средній и нисшій классы торжественно выступили во всей Греціи на политическую арену, демократія въ Афинахъ, этомъ великомъ коммерческомъ центрѣ, тотчасъ же заняла положеніе до тѣхъ поръ для нея недоступное. Зародились новыя стремленія, явились новыя потребности и необходимость въ новыхъ руководителяхъ для многочисленнаго класса, почувствовавшаго себя, какъ бы внезапно вступившимъ изъ отрочества въ возмужалость. Но кого могли афиняне при тогдашнемъ порядкѣ вещей взять въ руководители? Церковь, если только можно назвать церковью, господствовавшую тогда религію, не имѣла учительнаго характера: нравственное ея дѣйствіе ограничивалось священными обрядами и благочестивыми гимнами; умственное же вліяніе было совсѣмъ ничтожно. Правда, гимнастика и музыка, способствующія въ извѣстной степени народному развитію, были общедоступны; но зато не существовало ни одного учрежденія, подобнаго нашимъ университетамъ, для строгой и систематической дисциплины мыслительныхъ способностей. Народъ жаждалъ просвѣщенія; но не было ни школъ, ни учителей. Подобный порядокъ вещей послужилъ естественно благопріятною почвою для появленія софистовъ, сдѣлавшихся учителями народа. И если для уясненія ихъ положенія, мы спросимъ чему они учили, то отвѣтъ придется заимствовать изъ того же порядка вещей. Демократія породила ихъ, — требованія демократіи и должны были служить мѣриломъ сорта и достоинства товара, которымъ они могли торговать; а товаръ, отъ народныхъ ораторовъ требовался всегда одинъ и тотъ же: извѣстный практическій смыслъ, извѣстная житейская мудрость, поборка народнымъ предразсудкамъ и страстямъ, изворотливость рѣчи и, главнымъ образомъ, энергическое, увлекательное, ораторское краснобайство. Значить, отъ народныхъ учителей требовалось: знаніе политическаго строя и основныхъ законоположеній, умѣнье приучить народъ дѣйствовать массами, подчинять логику практическимъ цѣлямъ, т. е. умѣть одну и ту же вещь, смотря по обстоятельствамъ, представить бѣлою или черною, или сбить съ толку неопытныхъ

судей своими хитросплетениями и, къ довершенію всего, краснорѣчіе неистощимое и неразборчивое на средства, краснорѣчіе, выставяющее неправоє дѣло правымъ, а въ случаѣ неудачи, бьющее на то лишь чтобъ смутить, отуманить, и забросать словами. Очевидно, что въ урокахъ учителей такой мудрости, хотя и весьма пригодной для способныхъ и честолюбивыхъ юношей, горящихъ нетерпѣніемъ выступить на арену общественной дѣятельности, не могло, по самому существу дѣла, заключаться высокой нравственности, и не могли эти уроки внушить строго-честныхъ правилъ. Софисты были простые торгаши: имъ платили за доставку извѣстнаго товара; они и старались, чтобы требуемый товаръ былъ именно такого сорта и качества, которые наиболѣе приходились по вкусу ихъ покупателямъ. Они вполне заслуживали эпитетъ, которымъ Сократъ постоянно клеймилъ ихъ: они были „рабами“ тѣхъ, кто платилъ. Но потребители гнались лишь за внѣшнею стороною мудрости, а не за самою ея сущностью, платили за находчивость и изворотливость рѣчи, а не за серьезное и строгое изысканіе истины; слѣдовательно нельзя было и ожидать отъ большинства софистовъ старанья внушить мудрость выше той, которой отъ нихъ требовали. Рѣдко можно встрѣтить торговцевъ, которые изъ-за принципа гнали бы народъ отъ своихъ лавокъ.

Безусловно вреднаго и безнравственнаго ничего не было въ профессіи и ученіи софистовъ; нѣкоторые изъ нихъ, какъ Протагоръ и Продикъ, даже по свидѣтельству ихъ яраго противника, Платона, несомнѣнно были людьми порядочными и честными; но между софистами встрѣчались и грубо порочные; тѣ же, которые, какъ Горгій Леонтійскій, исключительно и строго держались преподаванія правилъ чистой риторики и краснорѣчія, посправедливости нельзя судить строже, чѣмъ Квинтиліана, жившаго въ послѣдніе годы Рима, или Кампбеля Абердинскаго, нашего современника. Но весьма естественно, что аѳиняне, интересовавшіеся воспитаніемъ юношества и принципами своихъ общественныхъ дѣятелей, были недовольны нравственною и философскою стороною ученія софистовъ, коль скоро тѣ выходили изъ предѣловъ чистой риторики. При томъ же, чисто методическое искусство говорить, безъ подкладки серьезнаго знанія, и безъ руководящихъ высокихъ нравственныхъ правилъ, было весьма опаснымъ орудіемъ въ рукахъ честолюбивыхъ юныхъ политиковъ такого народа, какъ аѳиняне, впечатлительнаго, подвижнаго и падкаго къ внѣшнему блеску и популярности. По согласному свидѣтельству Ксенофонта, Платона, Исократы, Аристотеля, да почти и всѣхъ древнихъ

писателей, учение этихъ наставниковъ народа въ большинствѣ случаевъ было крайне безсодержательно и часто весьма безиравственно. Они явились естественнымъ продуктомъ эпохи движенія и нововведеній; въ подобныя времена къ порыву благотворной мысли неизбѣжно примѣшивается элементъ чисто аналитическаго, скептическаго и разрушительнаго свойства, — отрицательная сила, достаточная для того чтобы поколебать прежнія основы, но неспособная установить на ихъ мѣсто что-либо столь же прочное и существенное. Аѳинская молодежь была сорвана съ стараго якоря отрицательнымъ и скептическимъ ученіемъ этихъ людей, и проповѣдь Сократа застала ее въ борьбѣ среди моря смутныхъ сомнѣній съ одной стороны и безстыдной распущенности съ другой. Отринуты были все великіе принципы общественнаго строя и человѣческихъ правъ, — это наслѣдство преданія, сильнаго авторитетомъ сѣдой древности и поддержкою здраваго смысла, — была подготовлена почва для появленія великаго пророка создателя, которому предстояло вернуть народъ, путемъ научнаго мышленія, къ животнои вѣрѣ въ непреложныя нравственныя правила, унаслѣдованныя имъ непосредственно съ отцовскою кровью и материнскимъ молокомъ. Желанный великій пророкъ появился, и имя ему было Сократъ¹⁾.

1) Да не подумаетъ читатель, что я пришелъ къ такого рода взгляду на положеніе и характеръ софистовъ, не взвѣсивши тщательно всѣхъ данныхъ, существующихъ по этому предмету и особенно не принявъ во вниманіе превосходной главы о Сократѣ и софистахъ въ «Исторіи Греціи» Грота. Напротивъ, я нѣсколько разъ внимательно перечитывалъ эту главу и послѣ cadaго чтенія вновь убѣждался въ томъ, что ученый отнесся здѣсь къ этому важному предмету не какъ безпристрастный историкъ, а какъ присяжный адвокатъ, и представилъ его въ совершенно ложномъ свѣтѣ, исказивъ или, вѣрнѣе, перепутавъ дѣйствительное положеніе главныхъ лицъ картины. Гротъ главнымъ образомъ хочетъ увѣрить въ томъ, что софисты — классъ людей наиболѣе оклеветанный, что Сократъ не былъ ихъ противникомъ, а стоялъ во главѣ ихъ; и что мнѣніе, сложившееся о нихъ въ новѣйшее время, основано не на близкомъ знакомствѣ съ ними, а на мечтаніяхъ трансцендентальнаго Платона и карикатурахъ Аристофана, безъ провѣрки принятыхъ за истину. Мнѣ кажется, что все положенія Грота окончательно невѣрны и противорѣчатъ какъ вѣроятности вообще, такъ и несомнѣнному и согласному свидѣтельству всѣхъ древнихъ. Несостоятельность положеній Грота подробно разобрана Копомъ въ «Комбриджскомъ Филологическомъ журналѣ» и мною въ «Запискахъ Королевскаго Эдинбургскаго Общества». Здѣсь достаточно будетъ указать на то, что повидимому дало знаменитому сочинителю «Исторіи Греціи» раціональный поводъ заявить мнѣ-

Намъ теперь хорошо знакомы и противники Сократа и поприще, на которое онъ долженъ былъ выступить, и дѣло за которое онъ долженъ былъ бороться. Онъ именно добивался установленія прочной философіи жизни человѣческой, — философіи, которая надежно руководила бы человѣ-

ніе, не выдерживающее критики. Причинъ, повліявшихъ на образъ мыслей ученаго историка, можетъ быть три: 1) Гротъ преимущественно полемическій писатель; книга его отъ начала до конца направлена противъ класса ученыхъ, которые, излагая исторію Греціи, ставили себѣ задачей нападать не только на аѳинскую демократію, но и на демократію вообще. Въ большинствѣ случаевъ Гротъ остался побѣдителемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ по необходимости безпрерывно подвергался сплону искушенію выставить въ розовомъ цвѣтѣ личности слишкомъ до него опороченныя, а съ другой стороны — подкапываться подъ репутацію тѣхъ, чья честность до тѣхъ поръ оставалась несомнѣнною. 2) Въ пылу увлеченія задачей низверженія старыхъ идеаловъ и постановки на мѣсто ихъ новыхъ, софисты, больше чѣмъ кто-либо, должны были воспламенить его рыцарскую наклонность къ убѣленію запятнанныхъ репутаций. Они по своему положенію были естественными вожаками распущенного демократическаго юношества и, вслѣдствіе этого, специальными любимцами историка, поставившаго себѣ цѣлью оправдать и прославить аѳинянъ во всѣхъ характеристическихъ фазисахъ ихъ общественной и политической жизни. И до нѣкоторой степени знаменитый историкъ былъ правъ, утверждая, что противники Сократа не были такъ черны, какъ многіе описывали ихъ, и что они пользовались значительнымъ общественнымъ положеніемъ и почетомъ. Нельзя однако оправдать Грота въ томъ, что онъ прошелъ полнымъ молчаніемъ антагонизмъ, существовавшій въ Аѳинахъ и равный по значенію болѣе извѣстному антагонизму, проявившемуся въ Іерусалимѣ четыре столѣтія спустя между книжниками и фарисеями и первыми проповѣдниками евангелія. Пріемъ, посредствомъ котораго Гротъ старается смѣшать Сократа съ толпою софистовъ, основываясь единственно на внѣшнемъ сходствѣ употребляемаго ими оружія, не достоинъ великаго историка. Достаточно того, что близорукая аѳинская чернь и знаменитый шутникъ, Аристофанъ, смѣшивали ихъ; намъ же не слѣдуетъ принимать это сближеніе за серьезный поводъ оправдывать весь многочисленный классъ софистовъ. 3) Восхваляя этихъ ораторовъ, Гротъ тѣмъ самымъ унижаетъ ихъ великаго противника, уже не только вслѣдствіе принятой на себя историкомъ роли защитника аѳинской демократіи, но и по личнымъ симпатіямъ его къ философскимъ принципамъ софистовъ, которые діаметрально противоположны принципамъ Сократа и Платона. Софистическія основы принадлежатъ сенсуализму и идутъ въ разрѣзъ съ философіею, извѣстною подъ общимъ именемъ идеальной и разумной. Сенсуалисты считаютъ внѣшній міръ единственнымъ источникомъ идей и относятся недовѣрчиво ко всякимъ опредѣленнымъ интуиціямъ, къ врожденнымъ инстинктамъ и къ стремленію познать Бога. Личныя симпатіи Грота склоняютъ его на

ка въ его дѣйствіяхъ и такъ же точно регулировала общественные порядки. Въ чемъ же состояло его ученіе, посредствомъ котораго онъ надѣялся выйти побѣдителемъ изъ начатой имъ борьбы? Внимательное чтеніе сочиненій Ксенофонта, единственнаго въ этомъ случаѣ авторитета, позволяетъ обобщить всю нравственную философію Сократа въ слѣдующіе два тезиса:

I) Человѣкъ по природѣ своей — животное общительное и способное испытывать и внушать симпатію. Онъ несомнѣнно одаренъ сильно развитыми инстинктами самосохраненія, самозащиты и самодѣятельности; инстинкты эти, не встрѣчая противовѣса, естественно привели бы къ жизни въ одиночествѣ или къ враждѣ съ остальными людьми и къ погловному истребленію, но этотъ противуобщественный индивидуализмъ подчиняется болѣе сильнымъ инстинктамъ симпатіи, товарищества и любви, въ развитіи которыхъ и состоитъ истинная человѣчность, отличающая людскую природу отъ природы тигровъ и пауковъ.

II. Человѣкъ по природѣ животное размышляющее, и тогда только онъ является дѣйствительно человѣкомъ, когда умѣетъ сдерживать свои страсти и въ дѣйствіяхъ своихъ руководится разумомъ. Функція разума состоитъ въ познаніи истины и осуществленіи ея; познанная разумомъ истина становится наукой; истина, осуществленная на дѣлѣ, проявляется въ моральной жизни и въ благоустроенномъ обществѣ.

Хотя въ наше время оба эти тезиса могутъ многимъ показаться философіей очень дешевой и очень смутной, но, тщательно изучая ихъ и безусловно примѣняя къ дѣлу, мы получимъ весьма важные практическіе результаты: въ самомъ дѣлѣ, твердое и неуклонное приложеніе этихъ правилъ ведетъ къ благодѣтельству и героизму въ поступкахъ, а низкая и

сторону древнихъ греческихъ писателей, раздѣлявшихъ вышеизложенные принципы, которыхъ вы не встрѣтите ни у Сократа, ни у Платона, ни у Аристотеля, но найдете у Протагора и софистовъ. Насколько его умственные способности тяготѣли въ этомъ направленіи, ученый историкъ вполне доказалъ своей книгой о «Платонѣ», — сочиненіе, въ которомъ читатель вмѣсто разумной, справедливой оцѣнки самаго великаго идеалиста, встрѣчаетъ горячую и остроумную защиту его противниковъ. Взявшись разсказать доктрину Платона, Гротъ очутился въ положеніи схожемъ съ положеніемъ Вольтера, задумавъ тотъ написать комментаріи на евангеліе Іоанна. Чтобы видѣть вещь, человѣку еще не достаточно одного зоркаго зрѣнія: за зрѣніемъ должна скрываться душа, которая бы подсказывала ему на что именно должно смотрѣть и какъ надо понимать видимое.

чуть не скотская жизнь является прямым слѣдствіемъ постоянного ихъ отрицанія. Разсмотримъ же оба тезиса въ малѣйшихъ подробностяхъ.

Первый тезисъ, какъ сейчасъ увидить читатель, прямо направленъ противъ эгоистической теоріи нравственности, которую проповѣдывали, болѣе или менѣе открыто, многіе изъ греческихъ софистовъ, а потомъ, во времена великой междоусобной войны въ Англіи, тѣ же эгоистическіе принципы были рѣзко сформулированы нашимъ соотечественникомъ Томасомъ Гоббсомъ. Этотъ смѣлый умствователь въ своемъ трактатѣ о „Философскихъ элементахъ истого гражданина“ съ ясностью, не допускающей сомнѣній, проводитъ мысль, что „человѣкъ вступаетъ въ общество или ради выгоды, или ради славы; т. е. не столько изъ любви къ себѣ подобнымъ, сколько изъ любви къ самому себѣ“; и черезъ нѣсколько страницъ далѣе въ томъ же трактатѣ встрѣчается его знаменитое изреченіе „что естественное состояніе людей, это война всѣхъ противъ всѣхъ“. Противъ такого односторонняго, нечеловѣчнаго, унижительнаго и въ то же время ложнаго положенія, Сократъ выступилъ не только вооруженный всѣми силами своей симпатичной, общительной и благодушной натуры, но и руководимый инстинктивно своимъ практически здравымъ смысломъ. Тутъ въ Сократѣ можно уже провидѣть отчасти его непосредственнаго ученика, Платона, а главнымъ образомъ Платонова преемника, великаго Аристотеля. Въ одномъ изъ разговоровъ „Достопамятностей“ Ксенофоновыхъ обсуждается значеніе слова *φιλία*, имѣющаго, надо замѣтить, гораздо болѣе широкое значеніе, чѣмъ наше „дружба“. Критовулъ, одинъ изъ юныхъ послѣдователей философа, жалуется на трудность снискать друзей; въ отвѣтъ своему Сократъ излагаетъ ему свой собственный взглядъ на это.

Вотъ что говоритъ онъ: „Тебя, Критовулъ, вѣроятно смущаетъ то обстоятельство, что ты не разъ видѣлъ, какъ наилучшіе и благороднѣйшіе люди, вмѣсто того чтобы быть въ дружбѣ, живутъ въ раздорѣ и еще враждебнѣе относятся другъ съ другомъ, чѣмъ люди, не заслуживающіе никакого уваженія“.

— „Да не только такъ поступаютъ частныя лица, отвѣчалъ Критовулъ, но даже государства, чрезвычайно преданныя заботамъ о прекрасномъ и отнюдь не допускающія ни чего постыднаго, сплошь готовы враждовать между собой безъ всякой достаточной причины. Гдѣ же найдутъ здѣсь себѣ мѣсто общественное сочувствіе и настоящая пріязнь? Вѣдь порочные люди не могутъ состоять въ дружбѣ другъ съ другомъ, — да и

въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ можетъ быть другомъ чловѣкъ неблагодарный, или небрежный, или своекорыстный, или ненадежный, или невоздержный; — на мой взглядъ, порочные люди положительно будутъ скорѣе врагами, чѣмъ друзьями. Ни даже, какъ вотъ ты говоришь, порочные, въ дѣлѣ дружбы, не могутъ ни когда жить въ согласіи съ честными. Да и какимъ образомъ чловѣкъ, дѣлающій дурное, можетъ быть другомъ того, кто ненавидитъ дурное? Но, съ другой стороны, какіе могутъ быть друзья и гдѣ искать преданности и довѣрія, если изъ за первенства въ государствѣ люди добродѣтельные живутъ между собой въ раздорѣ и изъ зависти питаютъ взаимную ненависть? “Сократъ отвѣчалъ: „Да, Критовулъ, это довольно любопытно. По природѣ люди, съ одной стороны, питаютъ любовь, потому что нуждаются другъ въ другѣ, жалѣютъ другъ друга, поддерживаются взаимною помощью и на этомъ основаніи питаютъ признательность одинъ къ другому; но, съ другой стороны, они питаютъ и вражду, потому что, считая данное хорошимъ или пріятнымъ, они изъ-за этого вступаютъ въ столкновения, расходятся и враждуютъ. Споры и вспыльчивость тоже ведутъ къ непріязни; жажда къ пріобрѣтеніямъ въ свою очередь возбуждаетъ злость, какъ зависть возбуждаетъ ненависть. Тѣмъ не менѣе добродѣтель, сочувствіе къ другимъ, проникаетъ даже черезъ эти препятствія и связываетъ узами братства людей добрыхъ и благородныхъ“.

При изученіи философіи Сократа на этотъ отрывокъ слѣдуетъ обратить серьезное вниманіе, не потому лишь, что въ немъ заключается строгій практическій здравый смыслъ, — преобладающее качество ума философа, — но и потому, что онъ служитъ дополненіемъ къ другой части его ученія, утверждающей, что добродѣтель есть практическій разумъ. На сколько это ученіе о рациональной нравственности справедливо и разумно, мы постараемся сейчасъ доказать; но для принятія разума въ руководители поступковъ, необходимо напередъ предположить существованіе симпатическихъ инстинктовъ, безъ побудительной и притягательной силы которыхъ разумъ беспленъ оказать и самое ничтожное вліяніе на какія бы то ни было общественныя отношенія. Доказывать чловѣку, не имѣющему отъ природы ни малѣйшей ни къ кому привязанности, что онъ обязанъ любить своего ближняго и что безъ этой любви немыслимо общество (доказательство, замѣчу кстати, съ торжествомъ проводимое Гоббсомъ), хорошо лишь въ видѣ отвлеченнаго размышленія, но не болѣе: это не можетъ вести ни къ какимъ практическимъ результа-

тамъ, если человѣкъ, котораго хотятъ убѣдить, — эгоистъ до мозга костей. Это все равно, что убѣждать тигра превратиться въ овечку. Вотъ почему во всѣхъ нравственныхъ вопросахъ побудительныя причины должны быть допущены какъ несомнѣнный фактъ; онѣ присущи нравственному существу, какъ паръ паровику, и вотъ почему Сократъ, все ученіе котораго проникнуто глубокимъ убѣжденіемъ въ великой истинѣ, что нравственная философія не имѣетъ значенія, какъ теорія, а существуетъ лишь какъ фактъ, — Сократъ, говорю я, является повсюду горячо любящимъ своего ближняго. Любовь къ человѣчеству, безъ которой въ сущности не мыслимъ общественный реформаторъ, въ какой бы сферѣ онъ ни подвизался, была дѣйствительно главнымъ стимуломъ всѣхъ его поступковъ: онъ постоянно бродилъ по улицамъ и площадямъ, заходилъ въ лавки и мастерскія скульпторовъ, присутствовалъ на всевозможныхъ празднествахъ и ширештвахъ, былъ неизмѣнно *μᾶλα ἐρωτικός* — страстнымъ поклонникомъ всего прекраснаго и изящнаго и въ мужчинахъ и въ женщинахъ; благодаря этой присущей ему горячей симпатіи ко всему человѣчеству, онъ, не смотря на свое всегда неуклонно и безбоязненно правдивое слово, рѣдко былъ суровъ въ своихъ порицаніяхъ. Однажды онъ простеръ свою терпимость и снисходительность до посѣщенія прекрасной гетеры, съ которой бесѣдовалъ о философіи нарядовъ и училъ ее какъ научнѣйшимъ образомъ разставлять сѣти поклонникамъ и ловить ихъ на удочку ¹⁾. Немыслимо представить себѣ, чтобы Іоаннъ Кальвинъ или другой какой нибудь новѣйшій богословъ снизошли до подобнаго забвенія присущей имъ важности! Сократъ не уступалъ Кальвину въ нравственной чистотѣ, но они были людьми не только существенно различными, а и совершенно противоположными одинъ другому; не слѣдуетъ также забывать, что Сократъ былъ Грекъ, чѣмъ объясняется его способность увлекаться чисто физической красотой. То, на что новѣйшій протестантскій теологъ счелъ бы даже грѣхомъ и взглянуть, въ древнемъ философѣ возбуждало лишь невинное и почтительное удивленіе. Широкая, всеобъемлющая терпимость Сократа, не понятная можетъ-быть для многихъ, въ сущности представлялась меньшею аномаліей въ строгомъ моралистѣ, чѣмъ эгоистическая теорія Гоббса въ человѣкѣ, имѣющемъ претензію на человѣческое достоинство. Для объясненія этой странности необходимо припом-

¹⁾ См. въ «*Memorabilia*», (Достопамятностяхъ, или запискахъ Ксенофонта) оригинальный разговоръ философа съ Θεοδοτῷ, въ послѣдствіи любовницей Алкивіада.

нить, что въ нѣкоторыхъ людяхъ любовь къ оригинальности сильнѣе любви къ истинѣ и что многіе изъ нихъ, обладая обширными умственными способностями, страдаютъ въ то же время отсутствіемъ благороднѣйшихъ инстинктовъ, одушевляющихъ героическія сердца, и неспособны признавать въ другихъ то, чего не испытали сами. Въ ежедневно встречаемыхъ дюжинныхъ характерахъ часто можно подмѣтить самыя эгоистическія побужденія, искусно скрытыя подъ маской, на которой поверхностный наблюдатель не видитъ ничего, кромѣ благодушія, челоуколюбія, смиренія и самоотреченія. Умъ естествоиспытателя находитъ нѣ котораго рода удовольствіе, замѣчая подобныя несообразности; отвлеченный же мыслитель-философъ, пытающійся подвести подъ одинъ законъ различныя явленія, яростно нападаетъ на природу за то, что она находитъ иногда удовольствіе не въ торжествѣ одного принципа, а въ любовной сдѣлкѣ между самыми разнообразными. Наконецъ люди, подвизающіеся преимущественно на политическомъ и судебномъ поприщахъ, склонны нерѣдко переносить эгоистическіе принципы, заправляющіе ихъ міркомъ, и въ другія сферы общественнаго строя, гдѣ примѣненію благодѣтельныхъ и безкорыстныхъ началъ предоставляется гораздо бѣльшая свобода. Этимъ соображеніемъ отчасти можно объяснить появленіе столь неудачнаго моралиста какъ Гоббсъ, т. е. подтвердить примѣромъ, что именно въ дурномъ климатѣ и растутъ худосочныя травы. Съ другой стороны Сократъ удивляетъ и поражаетъ насъ высокой степенью своей нравственной чуткости, подобно тому, какъ тропическое растеніе своею роскошью ослѣпляетъ глазъ привыкшій къ природѣ умѣреннаго климата.

Обратимся теперь ко второму положенію: челоуко — животное разумное. Это афоризмъ устарѣлый, но любопытно знать, что именно въ немъ заключается и на сколько помогаетъ онъ намъ дать отвѣтъ на вопросъ, предложенный докт. Пэли: Почему обязанъ я держать данное слово? Посмотримъ теперь, какъ Сократъ отвѣтилъ бы на этотъ вопросъ. Во всѣхъ сохранившихся объ немъ воспоминаніяхъ, онъ является по преимуществу обличителемъ пустыхъ отвлеченностей. Правдивѣйшій изъ смертныхъ, онъ посвятилъ всю свою жизнь на то, чтобы помогать другимъ родить мысли, и затѣмъ училъ, какъ отличать вѣрныя мысли отъ ложныхъ. Одна правда, непреложная правда и въ мысляхъ, и въ дѣйствіяхъ, была его путеводною звѣздой. Признаніе и осуществленіе правды есть отличительная функція разума; правдивость, какъ въ формѣ мысли, такъ и дѣйствія, есть великій законъ разумности, а по отно-

шенію къ добродѣтели—главный руководитель человѣческихъ поступковъ. Нельзя требовать ни отъ одного созданія въ мірѣ, чтобы оно дѣйствовало наперекоръ своей природѣ: ему не удастся его попытка, какъ напр. когда червякъ вздумаетъ летать; если же оно отчасти добьется желаемого, какъ напр. когда медвѣдь пустится въ пляску, или человѣкъ примется лгать на каждомъ словѣ, —то кромѣ смѣха или презрѣнія ничего не заслужитъ. Отъ собаки вы требуете хорошаго чутья, отъ кошки искусной ловли мышей, отъ лошади—быстраго бѣга, а отъ хорошо откормленной коровы—жирнаго молока, —такъ требуйте же отъ себя во всѣхъ обстоятельствахъ жизни разумныхъ мыслей и дѣйствій, —это совершенно справедливо и сообразно съ природою вещей, и знайте разъ навсегда, что при малѣйшемъ уклоненіи вашихъ мыслей или дѣйствій отъ истиннаго пути, вы губите свое собственное я, вы болѣе не человѣкъ въ полномъ значеніи этого слова: по вашимъ дѣйствіямъ съ этой стороны васъ можно положительно принять за безумца! Не сочтемъ ли мы сумасшедшимъ человѣка, говоритъ Сократъ, который вообразивъ себя великаномъ въ двѣнадцать футовъ, наклонить голову при входѣ въ дверь вышиною въ восемь футовъ, чтобы не прошибить себѣ черепа? И если справедливо считать сумасшедшимъ человѣка, столь невѣрно опредѣляющаго вышину своего роста, то развѣ можно назвать здравомыслящимъ того, кто составляетъ себѣ одинаково невѣрное понятіе о размѣрѣ своихъ умственныхъ способностей? Можно развѣ считать въ здоровомъ умѣ человѣка, воображающаго, что онъ знаетъ греческій языкъ и испускающаго вмѣсто того какіе-то невнятные, гортанные звуки? Когда мы видимъ, что человѣкъ берется за постройку мостовъ, рытье каналовъ и другія подобныя предпріятія, воображая себя вполне на это способнымъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности онъ не имѣетъ даже элементарныхъ понятій въ строительномъ искусствѣ и въ архитектурѣ, то не справедливо ли будетъ заключить, что онъ находится въ сильномъ заблужденіи и что если это не безуміе, то по крайней мѣрѣ нѣчто весьма къ нему близкое? Такимъ-то образомъ Сократъ математически доказывалъ, что первѣйшею и существеннѣйшею обязанностью для cadaго человѣка, т. е. первою затребой всякой разумной и плодотворной дѣятельности должно быть правило: познай себя.

Конечно, это еще не значить, что человѣкъ обязанъ уйдти куда нибудь въ уголокъ и путемъ разныхъ опытовъ измѣрять свои собственные способности; напротивъ мы не должны чуждаться сношеній съ внѣшнимъ міромъ, поприщемъ нашей дѣятельности, и можемъ узнать лю-

дей лишь черезъ свободное общеніе съ ними и посредствомъ тщательнаго надъ ними наблюденія; затѣмъ, необходимо добросовѣстно изслѣдовать, какую роль способны мы исполнить на сценѣ, гдѣ разыгрывается наша жизненная драма, и на какую мы не годны. Человѣкъ разумный и правдивый, задумывающій дѣльное предпріятіе и желающій ему прочнаго успѣха, долженъ главнымъ образомъ умѣть быть тѣмъ, чѣмъ онъ желалъ бы казаться.

Это положеніе всецѣло взято изъ „Записокъ“ Ксенофонта. Несомнѣнно для юноши, вступающаго въ жизнь, важнѣе всего убѣдиться въ истинѣ, что намъ приходится имѣть дѣло съ дѣйствительностью самою суровою, жестокою и непреклонною, на которую слѣдуетъ смотрѣть серьезно и честно, т. е. не легкомысленно, не фальшиво, не безсмысленно, не небрежно, но непременно разсудительно и разумно, соотвѣтственно непреложному характеру вещей, иначе насъ постигнетъ неминуемая кара. Случись намъ проглотить камень вмѣсто куска мяса, мы тотчасъ же почувствуемъ, что въ нашѣмъ желудкѣ находится вещь, которую не сдѣлаетъ удобоваримою никакое кулинарное искусство.

Разсмотримъ хотя поверхностно, на сколько главный принципъ Сократа о разумности и правдивости въ поступкахъ содѣйствуетъ развитію индивидуальныхъ добродѣтелей, наиболѣе необходимыхъ и наиболѣе цѣнныхъ, какъ среди обыденныхъ житейскихъ дразгъ, такъ и въ рѣдкіе знаменательные моменты, когда человѣчество возвышается до героизма. Вопервыхъ, очевидно, что принципъ Сократа несомнѣнно заключаетъ въ себѣ все, такъ называемыя интеллектуальныя добродѣтели, т. е. тѣ, которыя зависятъ отъ здраваго и правильнаго примѣненія умственныхъ способностей. Эти добродѣтели суть: предусмотрительность, расчетливость, благоразуміе во всѣхъ видахъ, воспитаніе талантовъ, профессиональныя знанія и отчетливое изученіе какого бы то ни было занятія или ремесла. Человѣкъ, относящійся къ своему дѣлу небрежно, нерачительно и легкомысленно, дѣйствуетъ какъ существо неразумное, ибо первое требованіе разума, этого единственно-вѣрнаго руководителя нашихъ поступковъ, есть всестороннее и полнѣйшее его примѣненіе, что недостижимо при трудѣ спѣшномъ и поверхностномъ. Если напримѣръ, человѣкъ, какъ это не рѣдко бываетъ, пустится въ дальнюю прогулку, не освѣдомившись о дальности пути и о его направленіи, а съ наступленіемъ ночи, вмѣсто того чтобы лежать спокойно въ постели, будетъ блуждать по болотамъ, то ему не на кого больше пенять, кромѣ самого себя: онъ

поступилъ опрометчиво, не собравши предварительно всѣхъ нужныхъ свѣдѣній. Онъ по всей справедливости долженъ подвергнуться слѣдствіямъ своего необдуманнаго образа дѣйствій, такъ какъ въ этомъ мірѣ разумъ есть единственный законъ, а истина—единственно непогрѣшимый судія. Такъ, по недостатку точныхъ свѣдѣній, мудрой предусмотрительности и зрѣлаго обсужденія, не удаются Крымскіе походы; такъ скучающіе или нетерпѣливые сенаторы необдуманно торопливо проводятъ въ палатѣ биллы о реформахъ, весьма важные по своимъ послѣдствіямъ; а парламентскіе акты испещрены противорѣчивыми статьями, и предисловіе къ нимъ напоминаетъ жениха, который клянется въ вѣчной вѣрности обманщицѣ невѣстѣ.... Всѣ эти дѣйствія безразсудны, и люди, совершившіе ихъ, въ данную минуту не владѣли полнымъ разумомъ. Даже во снѣ, или въ состояніи ослѣпленія, безумства и глупости, они не могли бы поступить менѣе практично. Очевидно, что доброе качество всякаго дѣйствія опредѣляется его разумностью, т. е. истинностью. Въ виду, такъ сказать, важности этой интеллектуальной добродѣтели природа надѣлила человѣка нравственными качествами, которыя близко ей сродни. Признаніе истины въ мірѣ строго-научномъ переводится въ мірѣ страстей и чувствъ на любовь къ истинѣ. Добродѣтель эта проявляется въ чистосердечіи, откровенности, простотѣ характера и въ полномъ презрѣніи ко всякаго рода двусмысленностямъ, притворству, лжи и лицемерію, согласно съ хорошо извѣстнымъ описаніемъ благороднаго характера у Гомера:

„Я ненавижу отъ глубины души, ненавижу какъ врата ада, того человѣка, который говоритъ краснѣ и сладко, а на сердцѣ таитъ гнусную ложь и обманъ“.

Нельзя не сознаться, что въ этихъ словахъ Ахиллесъ является истинно правдивымъ человѣкомъ. Хотя нельзя всегда и повсюду провозглашать истину, однако въ важныхъ случаяхъ, когда трудно дѣйствовать открыто, тотъ заслуживаетъ болѣе уваженія, кто въ порывѣ откровенности вполне высказывается, чѣмъ тотъ, кто изъ лишней предосторожности многое утаиваетъ. Въ сущности, какъ вѣрно замѣчаетъ Платонъ въ „Республикѣ“, ложь равно ненавистна и богамъ, и людямъ. Иначе это и не можетъ быть, такъ какъ вся природа есть не что иное, какъ проявленіе въ видимыхъ формахъ множества невидимыхъ силъ, и невѣрное проявленіе есть укрывательство, подобное тому, какое совершаетъ человѣкъ, говоря не то что онъ думаетъ; слова его, что бы они тамъ ни означали, никоимъ образомъ не могутъ быть приняты за выраженіе его истиннаго характе-

ра. Ложь, какъ бы она ни проявлялась, есть очевидно противорѣчіе существенной истинѣ, преграда къ достиженію прямыхъ цѣлей природы. Кожли несомнѣнно прибѣгаютъ или по слабости характера, т. е. прирожденному недостатку въ самоувѣренности и откровенности, или изъ страха, т. е. вслѣдствіе признанія надъ собою превосходства какой либо вѣншей подавляющей силы. Наконецъ, причиною этому можетъ быть систематическая испорченность или искаженіе природы въ отдѣльныхъ случаяхъ, или же неблагопріятныя обстоятельства, препятствующія свободному и прямому выраженію истины. Такъ, напримѣръ, люди, въ молодости не поладившіе съ обществомъ, очень часто становятся чудовищнымъ воплощеніемъ эгоизма и вносятъ систематическую фальшь во всѣ свои отношенія частныя и общественныя; прототипомъ подобныхъ личностей могутъ служить мошенники: разсказами объ ихъ подвигахъ наполнены обыкновенно газеты. Затѣмъ, цѣлый классъ людей, состоящій изъ рабовъ и илотовъ, находясь въ неестественномъ положеніи рабства и подчиненія, могъ научиться, или, вѣрнѣе, долженъ былъ научиться прибѣгать ко лжи, какъ единственному оплоту противъ несправедливости. Каждый рабъ чуть не неизбежно лгунъ, и характеръ у него фальшивый, благодаря противоестественнымъ условіямъ его развитія; онъ похожъ на деревья, которыя благодаря наспію расползаются по землѣ, вмѣсто того чтобы расти навстрѣчу солнцу. Положительно можно сказать, что изоста чловѣкъ, прибѣгающихъ ко лжи, девяносто девять дѣлаютъ это изъ трусости; исполнски наглые лжецы и безстыдные эгоисты, подобные Александру, лжепророку, появившемуся во второмъ столѣтіи, и другимъ извѣстнымъ самозванцамъ, встрѣчаются сравнительно весьма рѣдко; но появленіе такого рода лицъ естественно обращаетъ на себя всеобщее вниманіе и газеты отводятъ имъ видное мѣсто. На основаніи этихъ данныхъ, мы можемъ составить себѣ ясное понятіе, почему свѣтъ такъ высоко цѣнитъ практическое мужество, которое непременно требуетъ много физической или нравственной энергіи, чтобы правдиво, и настойчиво заявить свою дѣйствительную реальность въ этомъ реальномъ мірѣ. Въ общественномъ мнѣніи и особливо во мнѣніи англичанъ, никто, въ сущности, не заслуживаетъ столько презрѣнія, какъ чловѣкъ, который въ виду ничтожной опасности, или предстоящей возможности случайнаго затрудненія, покидаетъ свой постъ, отказывается отъ задуманнаго плана дѣйствій и измѣняетъ лучшему другу. Истина и справедливость въ природѣ и въ жизни, глубоко проникнувшія въ сущность вещей и вполне слившіяся съ

нею, суть не что иное, повторяемъ мы, какъ проявленіе разума, и слѣдовательно онѣ составляютъ необходимую принадлежность всякаго истинно разумнаго существа. Немыслимо видѣть въ нихъ искусственный продуктъ эгоистическихъ соображеній или какого бы то ни было расчета, какъ это утверждаетъ Гоббсъ и другіе болѣе или менѣе ярые поборники эгоизма. Мы говоримъ истину и считаемъ обязательнымъ для себя держать данное слово не на основаніи опыта, свидѣтельствующаго, что общество не могло бы просуществовать и единого дня, преобладавъ въ немъ вліяніе лжи во всѣхъ сферахъ; мы говоримъ истину опять-таки не въ слѣдствіе построеннаго на правильной индукціи умозаключенія, что общее правило „говорить правду“ есть вѣрнѣйшій способъ обезпечить за большинствомъ наибольшую сумму счастья. Конечно, ни что не мѣшаетъ человѣку, если на то есть его желаніе, укрѣплять въ себѣ добродѣтель этими въ высшей степени вѣрными и гуманными соображеніями, — но побудительная причина говорить правду и держать слово лежитъ глубже: она существенно присуща человѣческому сердцу, и своимъ источникомъ имѣетъ, какъ мы уже сказали выше, правдивость и разумность самой природы, что подтверждаетъ основной постулатъ не одной лишь Сократовой философіи, но и философіи Платона, Аристотеля и всѣхъ великихъ греческихъ учителей практической мудрости.

Послѣ всего сказаннаго, кажется, не нужно подробно распространяться о другихъ главныхъ добродѣтеляхъ ясно вытекающихъ изъ Сократова начала разума или истины. И безъ особенной проницательности всюду можно замѣтить, что поступать справедливо всегда значитъ поступать согласно истинѣ, творить истину — по словамъ апостольскимъ (*ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*), или, по выраженію великаго сына Портика, не слѣдуетъ просить, чтобы все дѣлалось по нашему желанію, а слѣдуетъ желать, чтобы все совершалось такъ, какъ оно должно быть. Напримѣръ, справедливость, эта великая добродѣтель, которая, если взять ее въ извѣстномъ платоническомъ смыслѣ и въ самомъ широкомъ примѣненіи, требуетъ предоставлять каждому лицу и каждой вещи то, что собственно принадлежитъ имъ, — справедливость есть не что иное какъ истина въ дѣйствиіи, то-есть примѣнительно къ законнымъ совмѣстнымъ или противоположнымъ требованіямъ той вещи или того лица. Но человѣкъ не можетъ осуществить прекраснаго стоическаго опредѣленія права, выраженнаго въ Юстиніановомъ кодексѣ: *Justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*; и не можетъ, въ какія бы общественныя условія онъ ни былъ

поставленъ, знать, что составляет неотъемлемую принадлежность каждаго лица, если ему неизвѣстны природа и естественныя потребности не только самого послѣдняго, но и всѣхъ тѣхъ людей, съ которыми эти потребности могутъ привести его въ совмѣстничество. И такъ справедливость, очевидно, — не что иное, какъ знаніе и разумъ ¹⁾. Вслѣдствіе крайняго разнообразія и сложности человѣческихъ отношеній, для справедливаго судьи недостаточно обладать добрымъ характеромъ, хотя, въ правильномъ отправленіи правосудія, доброе сердце играетъ не маловажную роль; но ему необходимо еще имѣть обширный умъ, быстрое соображеніе и способность тонкаго анализа. Если кто-нибудь, имѣя исключительно въ виду судебныя приговоры, пожелаетъ узнать какія качества требуются отъ праведнаго судьи и на какомъ принципѣ основана идея о собственности, т. е., гдѣ въ частныхъ случаяхъ точная граница между моимъ и твоимъ, тотъ получитъ достаточно ясный отвѣтъ изъ Сократова постулата истины и естественной разумности. По закону природы, истины и Бога, то мое, что составляетъ или часть меня самого, или есть необходимый и естественный плодъ и созданіе моей жизненной энергіи, которую я называю своимъ я. Или проще, произведенія моего труда и моей дѣятельности — мои; и по истинѣ, ни одинъ человѣкъ не вправе заявлять притязаній на плоды растенія, корень котораго, стволъ, плодоносныя вѣтви и жизненный сокъ составляютъ существенную часть моего я ²⁾. Жить „по правдѣ“ не значитъ только держаться законной справедливости и умѣть проводить точную границу между моимъ и твоимъ, но также примѣнять великія христіанскія добродѣтели: милосердіе и терпимость. Само золотое правило „познай самого себя“ вытекаетъ несомнѣнно изъ того же принципа. Напримѣръ, вслѣдствіе чего со временъ Грековъ и Римлянъ и до

¹⁾ Профессоръ Гротъ говоритъ: «Законъ есть общественный разумъ, съ которымъ отъ души согласна большая или меньшая масса лицъ, и который насильно обязателенъ для всѣхъ съ нимъ несогласныхъ». *On utilitarianism* с. IX.

²⁾ Коммунисты, объявившіе войну капиталу, обходятъ этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ: Они говорятъ, что общество въ правѣ не только требовать отъ своихъ членовъ отреченія отъ части ихъ естественныхъ правъ ради общей пользы того общества, къ которому они принадлежатъ, но и болѣе того: человѣкъ будучи животнымъ существенно общительнымъ, только въ качествѣ члена общества можетъ имѣть какія либо права. Но хорошо ли для общества быть такъ исключительно обществомъ чтобы поглощать всякую индивидуальность и все то, что ей естественно принадлежитъ — вотъ тогда вопросъ, подлежащій рѣшенію.

нашихъ дней законодательства всѣхъ Европейскихъ государствъ носятъ суровый характеръ нетерпимости и жестокаго гоненія? Единственно по той простой причинѣ, что люди, по недостатку симпатіи и знанія, не были никогда подготовлены къ правильному уразумѣнію сути вещей, — вотъ хоть бы напримѣръ къ признанію одинаковыхъ естественныхъ правъ за большинствомъ исповѣдывать національную религію, а за меньшинствомъ — относиться къ ней скептически, и даже опровергать ее въполнѣ или только нѣкоторые изъ ея догматовъ. Нетерпимость происходитъ или отъ узкости взгляда, или отъ недостатка симпатіи; фанатикъ ослѣпленный ею по той или другой причинѣ, принимаетъ свое личное право имѣть собственное мнѣніе за право предписывать свои мнѣнія другимъ и черезъ это захватываетъ власть ему не принадлежащую и переступаетъ естественные законы природы. Фактъ этотъ одинаково возмутителенъ, совершается ли онъ десятью милліонами людей противъ одного, или однимъ человѣкомъ противъ десяти милліоновъ. Въ повседневной жизни, несообразныя, поверхностныя и часто даже суровыя и строгія сужденія, которыя приходится слышать и читать ежедневно, являются точно такъ же слѣдствіемъ обычнаго пренебреженія къ истинѣ, и чрезмѣрная грубость ихъ не поражаетъ насъ лишь вслѣдствіе нашей къ нимъ привычки. За тѣмъ, подъ прискорбнымъ вліяніемъ религіозной и политической борьбы, люди, говоря о своихъ противникахъ, не только позволяютъ себѣ легкомысленно прибѣгать къ особымъ приемамъ для представленія фактовъ въ извѣстномъ свѣтѣ, необходимомъ для ихъ цѣлей, но даже сознательно искажаютъ ихъ съ тѣмъ, чтобы выставить на видъ дурныя и скрыть хорошія стороны характера противника, котораго въ данный моментъ имъ желательно очернить. Даже поучительные столбцы духовныхъ журналовъ не изъяты отъ систематической фабрикаціи лжи. Появись между нами въ настоящее время сынъ Софрониска, — и это чрезмѣрное искаженіе истины вызвало бы съ его стороны въ десять разъ сильнѣйшій протестъ, чѣмъ нѣкогда ложное знаніе самаго поверхностнаго софиста.

Намъ теперь достаточно будетъ разобрать одно или два изъ краткихъ предложеній, заключающихся въ „Достопамятностяхъ“, для того, чтобы покончить съ главными принципами этической философіи Сократа.

Вопервыхъ все, что было до сихъ поръ высказано здѣсь при сокращенномъ изложеніи руководящей Сократовой идеи относительно практическаго смысла и нравственности, еще не сообщаетъ данныхъ къ окончательному разрѣшенію труднаго вопроса: Имѣетъ-ли человѣкъ пра-

во въ какое бы то ни было время, по какой бы то ни было причинѣ и ради какой бы то ни было цѣли, лгать или дѣйствовать фальшиво? Въ продолжительной бесѣдѣ Сократа съ Эводемомъ, неотесаннымъ и высоко-мѣрнымъ аѳинскимъ юношею, воображающимъ себя вслѣдствіе пріобрѣтенія обширной библіотеки обладателемъ глубокой мудрости, философъ ставитъ вступникъ юношу, предлагая ему на разрѣшеніе слѣдующіе вопросы: „Дозволительно ли полководцу, видящему малодушіе солдатъ, сообщить ложное извѣстіе, будто приближаются союзники, чтобы этою ложью поднять ихъ духъ? Затѣмъ, если отецъ обманетъ своего сына, нуждающагося въ леченіи и не принимающаго лекарства, и, давши ему лекарство подъ видомъ пищи, этою ложью возвратитъ сыну здоровье, куда причислишь ты этотъ обманъ? Еще: если кто въ случаѣ отчаянія друга, опасаясь, чтобы онъ не покончилъ съ собою, тайно унесетъ или вырветъ у него мечъ, или какое либо другое вредное орудіе, это куда причислишь?“ Предлагая такіе вопросы, ничего не разъясняющіе, а скорѣе даже сбивающіе съ толку, Сократъ, видимо, хотѣлъ дать понять, что ложь иногда естественна и благотворна, а слѣдовательно и должна быть терпима. Дѣйствительно, хотя многіе изъ философовъ проповѣдуютъ, что говорить истину и дѣйствовать по истинѣ—безусловно обязательно, и обязательство это не терпитъ исключеній; но здравый смыслъ челоѣчества и общая практика святыхъ и грѣшниковъ всѣхъ вѣковъ и странъ подтверждаютъ положеніе Сократа (а также, прибавимъ мы, и Платона: въ „Республикѣ“). По словамъ Сократа, насилуя природу неестественнымъ образомъ, какъ наприм. то бываетъ во время войны, мы тѣмъ самымъ вынуждаемъ ее, ради своей защиты, дѣйствовать наперекоръ ея обычнымъ началамъ; иными словами, въ извѣстныхъ случаяхъ и въ опредѣленныхъ границахъ дозволительно протівопоставлять обманъ силѣ; или по выраженію Лисандра, покорителя Аѳинъ, когда челоѣку нельзя облечься въ лъвиную шкуру, то слѣдуетъ завернуться въ лпсю. Однакожъ, ревнивая бдительность, съ какою общее нравственное чувство охраняетъ расшпреніе сферы поводовъ ко лжи, терпимой имъ лишь въ крайнихъ случаяхъ, служитъ доказательствомъ того, что въ каждомъ уклоненіи отъ истины, оно видитъ посягательство на законы природы; и, если въ извѣстныхъ случаяхъ, это посягательство можетъ быть извинительно или даже вынуждено необходимостью, все таки оно никогда не дѣйствуетъ благотворно на духовную сторону челоѣка, которая дышитъ свободно только въ чистой атмосферѣ истины. По ученію Сократа, общій долгъ дѣйство-

вать согласно истинѣ нисколько не ослабляется случайной необходимостью прибѣгать къ обману; первое покоится на твердомъ основаніи непреложныхъ законовъ природы, послѣднее же есть не что иное, какъ минутная изворотливость, внезапное внушеніе случайныхъ обстоятельствъ. Благородныя натуры, прибѣгая къ обману, почти стыдятся его успѣха.

Другой весьма извѣстный догматъ Сократовой философіи гласить, что наука, какъ продуктъ разума, есть высшая законодательная функція не только во всѣхъ сферахъ нравственности, но также и въ сферѣ практической дѣятельности: знать—что справедливо, значитъ поступать хорошо, ибо человѣкъ, ясно понимающій вещи, не станетъ совершать поступковъ, очевидно клонящихся ко вреду его. Относительно этого положенія, столь противорѣчащаго всемірной опытности человѣчества и столь искусно опровергнутаго Аристотелемъ и его школой въ Никомаховской этикѣ, слѣдуетъ только замѣтить, что это одинъ изъ тѣхъ парадоксовъ, къ какимъ при случаѣ не прочь прибѣгнуть всѣ философіи, отчасти по причудѣ учителей, любящихъ крайнія опредѣленія, отчасти ради учениковъ, вниманіе которыхъ возбуждается и воображеніе разыгрывается, когда они узнаютъ афоризмъ столь пзумительный по новизнѣ своей. Сократово положеніе, что знаніе есть добродѣтель, а порокъ не только безуміе, но и невѣжество, равносильно парадоксу стоиковъ, что добродѣтельный человѣкъ не можетъ имѣть враговъ, или что страданіе не есть зло; никто не въ состояніи, подобно добродушному квакеру, поблагодарить вора, укравшаго у него плащъ и вдобавокъ отдать ему въ благодарность и остальную свою одежду. Но парадоксъ Сократа, взятый въ буквальный его значеніи, можетъ быть объясненъ слѣдующимъ образомъ: когда человѣкъ совершаетъ поступокъ, видимо клонящійся къ его вреду, то или онъ никогда живо не представлялъ себѣ его послѣдствій, или, въ моментъ совершенія пагубнаго дѣйствія, страсти омрачаютъ его разумъ до того, что въ минуту, когда отъ него требуется наиболѣе знанія, онъ оказывается просто лишеннымъ возможности думать то, что происходитъ съ нимъ. Но совершенно бесполезно долго останавливаться на этихъ парадоксальныхъ правилахъ: они, подобно теоріи Беркли о несуществованіи матеріи, остаются всегда открытыми для поправки со стороны здраваго смысла и житейской опытности. Сегодня калвинистъ проповѣдуетъ съ кафедръ фатализмъ, а на слѣдующій день онъ бьетъ слугу или сына за то, что тѣ злоупотребляютъ ихъ свободою волей. Сильный приступъ зубной боли опровергаетъ заявленіе стои-

ковъ, что страданіе не есть зло. Жизнь Соломона, царя Давида и Роберта Бёрнса служатъ доказательствомъ того, что великіе люди всѣхъ вѣковъ въ минуты самообладанія способны были проявлять мудрость не менѣе высокую, чѣмъ мудрость Сократа, но не смотря на это далеко не были во всѣ моменты жизни такъ неизмѣнно-добродѣтельны, какъ онъ.

Затѣмъ здѣсь слѣдуетъ еще обратить вниманіе на отношеніе добродѣтели къ счастью и къ столь прославляемому утилитаріанизму новѣйшей англійской этической школы. Для всякаго, кто прочтетъ съ должнымъ вниманіемъ Сократовы „Достопамятности“, будетъ вполне очевидно къ чему клонятся размышленія его по этому вопросу. Счастіе каждаго въ мірѣ существа состоитъ въ свободномъ и безпрепятственномъ отправленіи его характеристическихъ функций: счастье лошади — въ быстромъ бѣгѣ, счастье собаки — въ тонкомъ чутѣ, счастье кошки — въ искусной ловлѣ мышей, счастье человѣка — въ томъ чтобъ правильно рассуждать, т. е. думать и дѣйствовать разумно. Противоположное состояніе вещей мыслимо лишь при томъ предположеніи, что Творецъ природы или Верховный Зиждатель (*ὁ δημιουργός*, какъ любятъ величать его Сократъ и Платонъ) находитъ удовольствіе внушать тварямъ желаніе и даетъ имъ средства совершать поступки, имѣющіе своимъ прямымъ слѣдствіемъ несчастіе людей: т. е. слѣдуетъ предположить, что деміургъ — злой духъ. Къ счастью, однако, нѣтъ данныхъ предполагать, что міръ управляется подобнымъ демоническимъ образомъ. По замѣчанію д-ра Пэли, даже и жертвы сильнѣйшей зубной боли не считаютъ себя вправѣ выводить заключение, что зубы даны намъ лишь ради того, чтобы служить для насъ поводомъ къ нестерпимымъ мучкамъ. Итакъ, для разумнаго существа счастье и разумное примѣненіе способностей тождественны. Ни одно твореніе не можетъ сознательно желать себѣ несчастья, и ни одно рассуждающее твореніе не можетъ избѣгнуть несчастья, дѣйствуя безразсудно. Если, держась этой точки зрѣнія и говоря философскимъ языкомъ, Сократа назовутъ эвдемонистомъ, то несомнѣнно онъ и былъ имъ ¹⁾. Но мы не должны забывать, что хотя онъ и былъ горячимъ поборникомъ всевозможнаго счастья и наслажденія и при этомъ самъ служилъ полнѣйшимъ олицетвореніемъ довольства и бодрости духа, онъ все таки никогда не

¹⁾ *Eudaimonia*, — счастье, буквально благобожіе, состояніе существа, къ которому благоволятъ боги, или — точнѣе — добрые гении.

дозволялъ себѣ увлекаться опасными и развратными доводами известной философской школы, какъ древнихъ, такъ и новѣйшихъ временъ, которая мнила почитать принципъ эвдемонизма, смѣшивая понятіе о добрѣ съ понятіемъ о пріятномъ ¹⁾. Но нельзя допустить, чтобы произвольная терминологія сочинителей этическихъ системъ извращала громадное различіе, установленное на всѣхъ языкахъ между словомъ удовольствіе, означающимъ минутное возбужденіе или раздраженіе нервной системы, и словомъ добро, означающимъ источникъ счастья постоянный, неизсякаемый. По смыслу, который условлено придавать первому изъ этихъ словъ со временъ Сократа и св. Павла и до нашихъ дней, удовольствіе не можетъ быть добромъ для человѣка, оно можетъ быть добромъ для скота, на томъ основаніи, что удовольствіе вѣдь мгновенная отрада, безъ участія разума или даже часто идущая наперекоръ разуму, между тѣмъ, какъ добро есть счастье разумное и постоянное, влекущее за собой, иногда, легкое скоро проходящее страданіе, но служащее не менѣе того неизсякаемымъ источникомъ довольства. Въ этомъ заключается ученіе эвдемонизма. Что же касается до системы утилитаристовъ, — считать ли ее за ученіе совершенно отличное отъ эвдемонизма, или за тождественное съ нимъ по внутреннему содержанію и различное лишь по виду, — все-таки остается несомнѣннымъ, что Сократъ былъ утилитаристъ. Греческое слово „полезный“ (*Χρήσιμος* или *ὠφέλιμος*) встрѣчается постоянно въ его разговорахъ, и полезность лежитъ, дѣйствительно, въ основаніи всего его ученія, составляетъ единственную цѣль всѣхъ его разговоровъ. Какъ мы выше видѣли, космическія умозрѣнія своихъ предшественниковъ онъ осуждалъ главнымъ образомъ за ихъ бесполезность и противопоставлялъ имъ свое ученіе, какъ отличающееся отъ нихъ практичностью. Онъ на столько былъ пристрастенъ къ утилитаризму, что свое ученіе о добрѣ, основанной на знаніи, доводилъ до крайнихъ предѣловъ и, разумѣется, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, впадалъ въ несомнѣнную фальшь. Это всего рѣзче замѣтно въ двухъ разговорахъ „Достопамятностей“, гдѣ, порицая рабское поклоненіе физической красотѣ, столь высоко цѣнимой Греками, онъ заявляетъ напрямикъ, что каждая вещь на столько лишь хороша, на сколько она пригодна для своей цѣли; другими словами, что

¹⁾ Такъ напримѣръ Остинъ (Province of Jurisprudence, чтеніе IV) считаетъ «добро агрегатомъ удовольствій», — выраженіе, заимствованное имъ у Бентама и отъ котораго единодушно отреклись бы Сократъ, Платонъ и Аристотель.

красота предмета непременно зависит отъ цѣлесообразности, дѣлающей его полезнымъ. Очевидно для всякаго, что это сужденіе лишено логической послѣдовательности, и представляетъ собою ошибку, въ которую, конечно, Сократъ никогда не впалъ бы, еслибы такъ же настойчиво добивался научной теоріи красоты, какъ и раціональной нравственности. Хотя каждый предметъ имѣетъ непремѣннымъ условіемъ своего существованія соотвѣтствіе цѣли, и хотя внѣшняя красота является какъ бы излишней роскошью и всегда вредитъ предмету, если положительно идетъ въ разрѣзъ съ его цѣлью, годностью и полезностью (такъ напримѣръ, по выраженію архитекторовъ, прикрасы зданія должны составлять неотъемлемую его часть), но никоимъ образомъ нельзя сказать, что красота и пригодность или полезность тождественны. Чугунные мосты самой уродливой архитектуры, которые въ наше время желѣзнодорожныя компаніи перебрасываютъ черезъ прекрасныя рѣки и живописныя ущелья, могутъ быть такъ же полезны и даже гораздо прочнѣе, чѣмъ каменные, имѣющіе нарядную и изящную архитектуру. Мы должны поэтому сказать, что Сократъ въ своихъ замѣчаніяхъ по поводу τὸ καλόν (прекраснаго) доводитъ свой утилитаризмъ и свою практичность до нелѣпости и фальши. Но въ его собственной области, въ сферѣ нравственной, нельзя замѣтить, чтобы своимъ ученіемъ о полезномъ онъ приходилъ хоть разъ къ выводу, грѣшащему противъ правильнаго мышленія или практическаго смысла. Слово „полезный“ само по себѣ не имѣетъ въ сущности никакого значенія; оно всегда не что иное какъ ступень къ чему нибудь, находящемуся внѣ самого полезнаго предмета, и получаетъ значеніе лишь тогда, когда цѣль, для которой предметъ служитъ, указана изъ какого нибудь сторонняго, независимаго источника. Поэтому если Сократъ говоритъ, что нравственность тождественна съ полезностью, то онъ не хочетъ возвести это положеніе въ философскій принципъ, подобно новѣйшимъ писателямъ, употребляющимъ этотъ терминъ; онъ хочетъ только сказать, что разумный образъ дѣйствій, или извѣстныя разумныя правила, полезны для человека, такъ какъ они могутъ помочь ему добиться цѣли существованія, т. е. извѣстной доли счастія, соотвѣтствующаго его положенію и способностямъ. И если поборники такъ называемой утилитарной философіи, признавъ полную несостоятельность своего любимаго пароля, какъ отличительнаго термина, скажутъ намъ, что полезность означаетъ нѣчто безусловное (что впрочемъ мыслимо лишь черезъ приобщеніе къ ней совершенно посторонней идеи), если они скажутъ намъ, по свойственной

имъ привычкѣ, что тотъ образъ дѣйствія полезенъ, который способствуетъ наибольшей суммѣ счастья наибольшаго числа людей, то ихъ положеніе будетъ вполне согласно съ тѣмъ, чему учили Сократъ, Платонъ, д-ръ Уолластонъ, Эммануилъ Кантъ и чего никогда не думалъ нарушать ни одинъ здравоумный человѣкъ. Благодаря своей вѣрѣ въ прирожденную общительность человѣка, совершенно противоположную эгоизму Гоббса, Сократъ, разъ устроивъ разумно свою собственную жизнь, не могъ не считать своимъ долгомъ помочь другимъ людямъ освободиться какъ можно скорѣе отъ оковъ безразсудства. Во всѣхъ своихъ бесѣдахъ онъ неуклонно преслѣдуетъ эту цѣль, которою въ сущности исчерпывается вся программа его ученія. Разъ отдавшись всѣмъ сердцемъ филантропической миссиі, побуждавшей его отыскивать путь къ рациональному счастью своихъ ближнихъ, онъ естественнымъ образомъ былъ поставленъ въ необходимость желать наибольшей суммы счастья для наибольшаго числа людей. Нравственное довольство каждаго миссіонера и его вѣра въ успѣхъ растутъ съ увеличеніемъ числа имъ обращенныхъ. Человѣкъ, желающій счастья своимъ ближнимъ, будь то по системѣ Эпикура или Платона, все равно, — непремѣнно станеть желать, чтобы счастьемъ наслаждалось наибольшее число человѣческихъ существъ въ данное время и въ данной мѣстности.

Теперь намъ необходимо обратить вниманіе на особый, характеристическій способъ, посредствомъ котораго Сократъ внушалъ ученикамъ возвышенныя правила своей нравственной философіи — на такъ-называемый Сократовъ методъ преподаванія и проповѣди. При изученіи Сократова метода внушенія правилъ нравственности, который ни въ какомъ случаѣ не можетъ считаться вопросомъ второстепеннымъ, прежде всего намъ бросается въ глаза самая характеристическая его особенность — катехизація или перекрестный допросъ, на подобіе употребляемаго и нынѣ вестминстерскими адвокатами. Способъ этотъ и между ними не считается занятіемъ особенно пріятнымъ, а если бы частнымъ лицамъ вздумалось въ настоящее время ввести такой перекрестный допросъ въ своихъ пріемныхъ или гостиныхъ, то ихъ конечно сочли бы за людей крайне неблаговоспитанныхъ. Всеобщее предубѣжденіе противъ этой процедуры весьма естественно: вѣдь цѣль ея главнымъ образомъ — довести человѣка, съ которымъ бесѣдуешь, до сознанія, что онъ полный невѣжда въ томъ, въ чемъ до сихъ поръ считалъ себя знатокомъ, и добиться этого сознанія публично, запутавши своего противника въ паутинѣ его

собственныхъ выводовъ и заставивши его впасть въ противорѣчіе съ самимъ собою. Очевидно, что изъ девяносто девяти случаевъ на сто, самолюбіе и тщеславіе будутъ на столько сильны въ страдательномъ лицѣ, что непремѣнно возбуждать въ его сердцѣ нѣкоторое непріязненное чувство къ допросчику. Допрашиваемый долженъ себя чувствовать иной разъ въ положеніи злосчастной рыбы, попавшейся на удочку ловкаго рыболова, который, не заботясь объ ея страданіяхъ, ради вящаго своего удовольствія будетъ длить ея муки. Все это справедливо, и конечно Сократъ пріобрѣлъ себѣ не мало враговъ своимъ крайне личнымъ методомъ, выставлявшимъ на показъ всю неосновательность и несостоятельность мышленія его собесѣдниковъ. Но, при всемъ томъ, по свидѣтельству Ксенофонта и Платона, Сократъ въ теченіе всей своей долготѣйшей жизни, несмотря на катастрофу съ омегою, пользовался большою популярностью или, что еще вѣрнѣе, былъ наименѣе популярнѣйшимъ человѣкомъ въ Афинахъ. Этимъ онъ былъ обязанъ своему доброму, симпатичному характеру, и удивительному такту, никогда не покидавшему его во всѣхъ его сношеніяхъ съ людьми, которыхъ ему приходилось подвергать процедурѣ своего этического пекуса. Хотя въ большинствѣ случаевъ, Сократъ приводилъ своего противника къ мнѣнію діаметрально противоположному съ тѣмъ, какое послѣдній заявлялъ въ началѣ бесѣды, но сперва онъ всегда соглашался съ нимъ; если же ему положительно не представлялось возможности поддакнуть противнику, то онъ старался привести его въ хорошее расположеніе духа, похваливъ или его нравственныя качества, или его паружность. Такъ въ разговорѣ съ Эвондемомъ, имѣвшимъ, какъ было сказано выше, обширную бібліотеку, онъ восхваляетъ честолюбіе, побуждающее этого юношу тратить деньги не на вишній блескъ и пагубный кутежъ, а на собраніе сочиненій извѣстныхъ мудрецовъ; и хотя юный бібліоманъ, по окончаніи разговора удаляется исцѣленнымъ отъ тщеславія и убѣжденнымъ, что лучшее для него средство доказать свою ученость, — научиться держать языкъ за зубами, однако онъ разстается съ философомъ безъ вражды, а даже скорѣе съ благодарностью, какую испытываетъ паціентъ къ внимательному и свѣдущему врачу, заставившему его принять для сохраненія здоровья противное лекарство. Кроткое обращеніе Сократа въ высшей степени смягчало горечь урока; такъ какъ въ большинствѣ случаевъ, по выраженію апостола, „оскорбителенъ гнѣвъ человѣка, а не божеская праведность“; правда не обидна, если только она высказана съ любовью. Теперь займемся ближе

разборомъ того, какъ именно шель перекрестный допросъ. Аристотель въ хорошо извѣстномъ мѣстѣ своей „Метафизики“ говоритъ, что Сократу по всей справедливости можно приписать два изобрѣтенія: опредѣленіе общихъ терминовъ ($\tau\acute{o} \delta\rho\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$) и индуктивный способъ мышленія ($\epsilon\pi\alpha\chi\tau\iota\kappa\omicron\iota \lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$). Примѣръ, взятый изъ новѣйшаго времени, лучше пояснить слова Аристотеля. Положимъ, я сталъ бы доказывать, что А. или Б., или безразлично кто бы тамъ ни былъ, вслѣдствіе извѣстнаго образа мыслей, проявленія извѣстныхъ чувствъ и ряда извѣстныхъ поступковъ, заслуживаетъ названіе христіанина. Собесѣдникъ же мой, найдя мое заключеніе неправильнымъ, сталъ бы опровергать его: какъ тогда рѣшить споръ? По примѣру Сократа, всего лучше было бы просить его опредѣлить, что онъ понимаетъ подъ словомъ „христіанинъ“. Допустимъ такой отвѣтъ: „Христіаниномъ можно считать только чловѣка, исповѣдующаго символъ вѣры, постановленный Никейскимъ Соборомъ“. На что я тотчасъ бы возразилъ ему: Никейскій Соборъ состоялся въ 325 г. по Р. Х.; за кого же вы считаете тысячи и сотни тысячъ христіанъ, жившихъ до этого времени? Такое замѣчаніе вызвало бы вѣроятно слѣдующій отвѣтъ: „Хотя смыслъ символа Никейскаго Собора и не былъ формулированъ до той поры въ 12 членахъ, но тѣмъ не менѣе онъ всегда составлялъ существенную часть искренней вѣры всякаго истиннаго христіанина“. Если этотъ доводъ не убѣдитъ меня, я спрошу: „Былъ ли Оригенъ христіаниномъ? Былъ ли христіаниномъ Іустинъ мученикъ? Увѣренъ ли онъ въ томъ, что оба эти лица исповѣдывали всѣ члены символа вѣры?“ Мой противникъ, не будучи, по всѣмъ вѣроятіямъ, глубоко посвященъ въ патристику, смутится при этихъ вопросахъ, а я, чтобы еще болѣе озадачить его, приведу цитату изъ отцовъ церкви, противниковъ Никейскаго Собора, — цитату, заключающую въ себѣ нѣкоторое противорѣчіе съ членами православнаго символа вѣры. Передъ нимъ тогда будетъ поставлена дилемма: или отказать означеннымъ отцамъ въ названіи ихъ христіанами, или (что едва ли вѣроятно) расширить границы своего опредѣленія, включивъ въ него такія прибавки, которыя не входили въ его первоначальный узкій составъ. Я подвергну новое опредѣленіе тому же анализу, что и первое; и если найду, что оно содержитъ въ себѣ элементы видовые, а не родовые, т. е. характеристическія особенности повѣйшаго кальвинизма, на примѣръ, или средневѣковаго панизма, а не общаго термина „христіанство“, то я снова поставлю моего противника въ необходимость дать точное и полное опредѣленіе слову „хри-“

стіанинъ“, какъ противоположному съ словомъ язычникъ, еврей, или вообще послѣдователь какой либо другой религіи. Приведенный выше примѣръ былъ выбранъ умысленно съ цѣлью доказать нагляднымъ образомъ то, чему учить насъ ежедневный опытъ: что главная причина розни въ мнѣніяхъ людей происходитъ отъ того, что они, вступая въ споръ, употребляютъ общіе термины, точный объемъ которыхъ имъ неизвѣстенъ и которые въ сущности имъ никогда и въ голову не приходило серьезно изучать во всей ихъ полнотѣ. Такъ что, для замѣны въ умахъ необразованныхъ людей невѣрныхъ понятій вѣрными, слѣдуетъ заняться прежде всего постановкою опредѣленій и строгимъ анализомъ нѣкоторыхъ общихъ терминовъ, которые сдѣлались общеупотребительными, не будучи точно уяснены. Учитель, желающій принести практическую пользу человечеству, а не расточать только свое ораторское краснорѣчіе ради потѣхи и удовольствія, долженъ прежде всего позаботиться о томъ, чтобы сообщить своей аудиторіи ясныя понятія не о глубокихъ и отвлеченныхъ умозрѣніяхъ, но объ общихъ терминахъ наиболѣе потребныхъ въ обыденной жизни. Такимъ учителемъ былъ Сократъ, и среди народа пристрастнаго къ спорамъ, его практическое ученіе съ помощью перекрестнаго допрашиванія естественно припало логическую форму. Народъ, менѣе чѣмъ Греки склонный къ аргументаціи (какъ напримѣръ Англичане, Ирландцы и Шотландцы), нашелъ бы чрезчуръ педантичными разговоры Сократа, по тексту не только Платона, но и Ксенофонта, а разговоры эти по мнѣнію Аопіанъ были только занимательно утончены. Привычка же Сократа увлекаться логическимъ развитіемъ мысли и удаляться отъ предмета преній, хотя онъ и былъ человѣкомъ самымъ практическимъ, а въ смыслѣ выше поясненномъ — и крайнимъ утилитаристомъ, привычка эта, говоримъ мы, для Британца, не любящаго отвлеченностей, нетерпѣливаго и часто неспособнаго справиться съ принципомъ, показалась бы весьма неумѣстной. Вотъ и все, что можно сказать о Сократовой погонѣ за опредѣленіями. Что же касается до заявленія Аристотеля, что Сократу слѣдуетъ приписать честь открытія индуктивнаго способа мышленія, то, собственно говоря, въ этомъ заявленіи нѣтъ ничего удивительнаго. Но, если заглянуть поглубже въ сущность вещей, то ни Бэконъ, ни Сократъ не могутъ считаться изобрѣтателями метода обращенія съ фактами: индукція и дедукція постоянно чередуются въ каждомъ нормально развитомъ человѣческомъ умѣ. Но великая заслуга Бэкона состоитъ въ томъ, что онъ примѣнилъ индуктивный методъ, съ его строгими разграниченіями и

спеціальними приспособленнями въ разработкѣ физическихъ наукъ. Не меньшую благодарность заслуживаетъ и Сократъ за то, что четыреста лѣтъ до Рождества Христова, научилъ людей провѣрять свои нравственные идеи опытомъ такъ же добросовѣстно и тщательно, какъ они теперь провѣряютъ свои физическія теоріи посредствомъ экспериментовъ. Возьмемъ для примѣра опытъ примѣненія индукціи къ физикѣ и затѣмъ посмотримъ, какимъ образомъ тотъ же методъ, съ нѣкоторыми необходимыми отмѣнами, можетъ быть съ пользою приложенъ къ изученію нравственныхъ наукъ. Мы знаемъ напр., что существуетъ чудная, почти сверхъестественная сила, которая наполняетъ вселенную и называется электричествомъ; это одинъ изъ общихъ терминовъ, имѣющихъ теперь самое широкое примѣненіе въ словарѣ физическихъ наукъ и до котораго дошли, какъ и до другихъ подобныхъ ему терминовъ, постепенно провѣряя каждое открытіе индукціей. При треніи янтаря, воска и другихъ тѣлъ, не подвергающихся вліянію сырости, были первоначально замѣчены нѣкоторыя проявленія притягательной силы; затѣмъ, тѣ же явленія повторились при треніи другихъ тѣлъ и сопровождались появленіемъ искръ и незначительныхъ взрывовъ. Посредствомъ остроумно придуманнаго аппарата, силу, вызывающую появленіе искръ и взрывовъ, увеличили; полученные вслѣдствіе этого дѣйствія приняли естественно бѣльшіе размѣры, и, благодаря нѣкоторымъ изъ этихъ опытовъ, люди мыслящіе пришли къ неизбѣжному заключенію, что та сила, которую мы называемъ электричествомъ и добываемъ посредствомъ придуманной нами электрической машины, есть не что иное, какъ слабое подражаніе грому и молніи, наподобіе того какъ хлопушки, служащія забавой для мальчиковъ, въ принципѣ представляютъ то же самое явленіе, какъ и выстрѣлъ пушки. Выведенное заключеніе было подвергнуто самымъ разнообразнымъ провѣркамъ, пока не пришли къ полному убѣжденію въ томъ, что электричество и молнія тождественны. Затѣмъ, черезъ тщательное изслѣдованіе и сравненіе другихъ силъ, какъ магнетизмъ и гальанизмъ, съ электричествомъ электрическихъ машинъ, открыли, что силы эти имѣютъ много общихъ качествъ, и впоследствии пришли къ заключенію, что всѣ онѣ вполне тождественны. Такимъ образомъ общій терминъ „электричество“ сталъ обозначать космическую силу, и мы не умѣемъ опредѣлить ее, не потому что мы вывели эту силу изъ частныхъ фактовъ, а лишь вслѣдствіе того, что обобщеніе этой силы зашло слишкомъ высоко въ область безпредѣльнаго; нашъ ограниченный умъ оказался несостоятельнымъ дать ей точное и вѣрное опре-

дѣленіе, и вѣроятно навсегда обреченъ теряться въ безплодныхъ догадкахъ. Весь прогрессъ физики сводится къ отбѣнѣ неточныхъ общихъ терминовъ и къ замѣнѣ ихъ приблизительно или вполне точными, въ предѣлахъ, доступныхъ человѣческому пониманію. Вышеописанный процессъ совершенно примѣнимъ къ открытію истиннаго значенія общихъ терминовъ и въ нравственности. Возьмемъ, какъ примѣръ, юнаго англичанина, наслаждавшагося до сихъ поръ лишь физическими удовольствіями крикета и гоньбы на лодкахъ, а теперь пожелавшаго серьезно изучить одинъ изъ великихъ современныхъ общественныхъ вопросовъ. Нравственность предстаетъ ему сперва не въ формѣ логическаго анализа, этого характеристическаго орудія Сократа, а въ конкретной формѣ христіанской церкви. Онъ примется за изученіе вопроса съ предвзятою мыслию, что этическая наука составляетъ часть христіанства, и того именно христіанства, которое ему вѣдомо, формулировано въ опредѣленныхъ догматахъ, представляется въ извѣстныхъ обрядахъ и съ извѣстною духовной іерархіей во главѣ. При такихъ условіяхъ трудно ожидать, чтобы въ его умѣ могла сложиться идея о нравственности, о церкви, о религіи, о христіанствѣ, свободная отъ всего условнаго и случайнаго и выдерживающая критику строгаго разума. Но что дѣлать съ нимъ, если ему не удовольствоваться навсегда этимъ чисто мѣстнымъ понятіемъ о нравственности и религіозной истинѣ, не выработаннымъ самостоятельно, а перешедшимъ къ нему по преданію, все равно какъ и носимый имъ цилиндръ или узкохвостый фракъ? Для этого существуетъ лишь одинъ приемъ: слѣдуетъ убѣдить его въ недостаточности его посылокъ для вывода какого бы то ни было общаго заключенія, и затѣмъ дать ему возможность составить себѣ ясное понятіе объ идеяхъ нравственности и религіи, заключающихся въ терминѣ „христіанство“, открывъ передъ нимъ, черезъ ознакомленіе съ нравственнымъ и церковнымъ ученіемъ христіанской церкви, широкое поле для вѣрныхъ наблюденій. Перекрестный допросъ, котораго образчикъ былъ нами приведенъ выше, представляетъ въ сущности тотъ же индуктивный процессъ, какъ и процессы прилагаемые къ физикѣ, посредствомъ котораго электричество отождествляется съ гальванизмомъ, а то и другое съ магнетизмомъ. Но для того, чтобы извлечь изъ подобныхъ изслѣдованій вполне чистую этическую идею, нашему юному философу-англиканцу необходимо расширить свое понятіе о нравственности и религіи, включивъ въ него важныя нравственныя явленія, не вошедшія въ терминъ „христіанство“. Нѣтъ сомнѣнія, что

христианство служить для насъ великимъ представителемъ глубочайшихъ нравственныхъ истинъ, и то же самое значеніе имѣло оно почти въ теченіе двухъ тысячъ лѣтъ для большинства человѣческихъ расъ, поставленныхъ въ наиболѣе благопріятныя условія; но религія Христа еще не распространена повсюду и не существовала въ тѣ времена, когда Пифагоръ, Сократъ и Платонъ открыли свои великія школы для нравственного воспитанія и поученія Грековъ. Такимъ образомъ, для того, чтобы выработать себѣ этическую идею, могучую по внутренней тождественности всѣхъ своихъ разнообразныхъ проявленій, нашему юному искателю необходимо пуститься въ широкое и до сихъ поръ еще неизслѣдованное море сравнительной этики и сравнительной теологіи. Образцомъ подобнаго рода процедуры можетъ служить, недавно появившаяся въ свѣтъ превосходная книга барона Буизена, подъ заглавіемъ: „Богъ въ Исторіи“. Даже люди, несогласные со всѣми выводами этого сочиненія, вынуждены признать, что оно построено на единственно-возможномъ планѣ для полнаго и соответственнаго развитія философіи этической и религіозной истины.

Какъ мы уже сказали, нравственное изслѣдованіе, веденное по Сократову методу, на столько же индуктивно, какъ и всѣ физическіе процессы, тѣмъ не менѣе между ними существуетъ различіе весьма существенное. При изысканіи нравственной истины, мы часто можемъ прямо начинать съ дедукціи, взявъ въ основаніе одно изъ внутреннихъ началъ, вложенныхъ въ душу человѣка Творцомъ нашего бытія. Напримѣръ, любовь къ истинѣ, о которой говорено было выше, есть одно изъ подобныхъ началъ; въ данномъ случаѣ общій терминъ уже существуетъ въ нашемъ сознаніи, и мы обращаемся къ индукціи не для подтвержденія существованія этого инстинкта, а для того чтобы провѣрить, расширить и исправить наши понятія о его примѣнимости, или затѣмъ лишь, можетъ быть, чтобы укрѣпить себя въ присущей намъ святой вѣрѣ въ него, перебравъ всѣ факты въ подтвержденіе того, что общество никогда не существовало и впредь положительно не можетъ существовать безъ руководящаго чувства любви къ истинѣ во всѣхъ людскихъ сношеніяхъ. Какъ было уже заявлено нами, афоризмъ этотъ мы основываемъ на врожденномъ независящемъ отъ воли, всеильномъ нравственномъ чувствѣ. Если бы наши нравственные принципы всегда находились въ здоровомъ, дѣятельномъ состояніи, то не было бы необходимости примѣнять къ этикѣ медленный, ретрогрессивный, индуктивный процессъ; но такъ какъ инстинкты эти, и вслѣдствіе личной небрежности каждаго, и вслѣдствіе обще-

ственных стѣсненій, извращаются и легко утрачиваютъ энергію и силу, то и является необходимость для самыхъ дурныхъ людей, и не безъ пользы даже для хорошихъ, обращаться къ примѣненію очистительнаго и исправительнаго индуктивнаго процесса въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Между тѣмъ, положительно можно сказать, что вся жизнь высокоправственныхъ людей была скорѣе практической дедукціей, имѣющей основаніемъ возвышенныя истины, самобытно почерпнутыя ими изъ божественнаго жизненнаго источника, нежели результатомъ индукціи, построенной на тщательномъ изученіи фактовъ. Трудъ великаго нравственнаго учителя и реформатора, подобнаго апостолу Павлу или Омѣ Чомерсу, есть въ сущности такое же точно созданіе, какъ и поэмы Шекспира или картины Рафаэля. Трудъ этотъ имѣетъ также очевидное сходство съ крупными выводами математическаго гениа, который на основаніи извѣстныхъ формъ многоугольника, круга и другихъ фигуръ, — формъ, дознанныхъ умомъ, но не явившихся результатомъ наблюденій, выводитъ цѣлый рядъ самыхъ любопытныхъ сочетаній, о которыхъ никому никогда до тѣхъ поръ и не снилось и изъ которыхъ каждое на столько же необходимо и безусловно вѣрно, какъ и постулатъ, служащій имъ основаніемъ. То же самое и съ нравственностью. Дознанный постулатъ справедливости, любви, или какого бы то ни было врожденнаго самобытнаго начала, въ силу міроваго прогресса, постоянно получаетъ новыя и болѣе практическія примѣненія, которыя на столько же безусловно справедливы, какъ и породившая ихъ самобытная божественная сила. И подобно тому, какъ предложенія Эвклида могутъ быть доказаны *a posteriori* эмпирическими измѣреніями, хотя они и не зависятъ отъ этихъ измѣреній, такъ и великія истины этической науки могутъ быть доказаны посредствомъ индукціи, хотя для великихъ проповѣдниковъ нравственности эти истины были непосредственнымъ и прямымъ результатомъ вдохновенной дедукціи. Положительно можно сказать, что какъ математическія истины, такъ и нравственныя, проникаютъ въ умы низшаго порядка *a posteriori* путемъ индуктивнаго метода, а методъ апріорный или дедуктивный есть уже принадлежность исключительно умовъ высшаго порядка, внушенія которыхъ сочувственно встрѣчаются людьми подготовленными божескою благодатію къ воспринятію истины.

Вотъ и все относительно логическаго элемента въ Сократовомъ методѣ. Но такъ какъ его логика служила лишь подспорьемъ для великаго нравственнаго апостольства, то мы и должны взглянуть на нее съ этой

точки зрѣнія и противопоставить Сократовъ методъ ученія методу повѣйшей проповѣди. Проповѣдь, смотря по характеру и силѣ ума проповѣдника, можетъ быть нравственнымъ поученіемъ или весьма вліятельнымъ, или же совершенно безцвѣтнымъ и не производящимъ ни малѣйшаго впечатлѣнія. Если проповѣдникъ имѣетъ дѣйствительное призваніе поучать своихъ ближнихъ нравственности и если онъ не прибѣгаетъ къ неопредѣленнымъ и тривіальнымъ общимъ мѣстамъ, звучащимъ весьма благочестиво въ воскресенье, но не имѣющимъ яснаго и прямого примѣненія къ мірскимъ дѣламъ въ понедѣльникъ, то хорошую проповѣдь можно сравнить съ зарядомъ нравственнаго электричества, выстрѣлъ котораго пробудитъ многихъ заснувшихъ, и съ указательнымъ столбомъ, который направитъ на вѣрный путь не одного заблудшагося. Но если проповѣдникъ—человѣкъ бездарный и лишь по профессіи развиваетъ извѣстныя рутинныя правила благочестія, которыя ханжи только носятъ въ ладонкахъ, не думая примѣнять ихъ къ жизни, въ такомъ случаѣ проповѣдь является вещью совершенно бесполезной. Она не можетъ ни направить паствы, ни пробудить ея энергіи, ни понудить взяться за какое либо полезное дѣло; а нравственное поученіе, остающееся безъ всякаго результата, равняется нулю. Прослушать такую бездарную проповѣдь само по себѣ составляетъ уже подвигъ, и, какъ бы она ни была коротка, единственное впечатлѣніе, которое изъ нея выносишь, это—то, что она продолжалась чересчуръ долго. Но Сократова проповѣдь не имѣла ничего общаго ни съ однимъ изъ видовъ этого рода клерикальнаго краснорѣчія; она обращалась къ индивидуальности каждаго человѣка и всегда производила впечатлѣніе опредѣленное и осязательное и заканчивалась обращеніемъ къ слушателю со словами, сказанными Нааномъ Давиду: „Ты и есть тотъ человѣкъ!“ Воззваніе непремѣнно доходило по назначенію; оно не было благочестивымъ жужжаніемъ, щекотавшимъ слухъ на полчаса и затѣмъ безслѣдно изглаживавшимся: поученіе Сократа падо было или отвергнуто съ негодованіемъ, или принято съ благодарностью. Вслѣдствіе этого и существовало такое громадное различіе между Сократомъ и софистами,— различіе, которое Гротъ такъ недобросовѣстно старался уничтожить. Сократъ былъ проповѣдникомъ, софисты же не были проповѣдниками. Сократъ былъ патріотомъ, боровшимся и сознательно умершимъ за великое дѣло; софисты были искусными преподавателями фехтованія и вели войну лишь ради своихъ личныхъ интересовъ—ради обогащенія своего кармана. Но Сократъ, хотя совершенно въ другомъ духѣ, былъ такимъ же

ярымъ, нравственнымъ реформаторомъ въ Аѳинахъ, какимъ Кальвинъ былъ въ Женевѣ. Мужественная попытка этого суроваго женевского пресвитеріанца поставить препоны распущенности „либертиновъ“ (вольподумцевъ) Леманскаго озера и наложить на нихъ узду встрѣтила энергическій протестъ со стороны этихъ почтенныхъ людей: „Ваша обязанность объяснять Св. Писаніе, вопили они; вы не имѣете никакого права вмѣшиваться въ нашу жизнь, толковать о нравственности и укорять насъ въ порокахъ“. И въ Аѳинахъ выискались подобные же либертины, державшіе Сократу точъ въ точъ ту же рѣчь: „Будь ты такимъ говоруномъ, какъ софисты, никто и не подумалъ бы лишать тебя слова; болтовня вещь весьма невинная; но твоя рѣчь — не простое словоизверженіе; она многозначительна. Чего добраго, въ ней кроется, можетъ-быть, опасность для государства и ужь конечно угроза намъ. Такъ, пожалуй, всякій человѣкъ, возмечтавшій о себѣ, что у него совѣсть чутче нашей, и разумъ просвѣщеніе нашего, сочтетъ себя въ правѣ требовать отъ насъ отчета въ нашихъ поступкахъ; а этого мы не потерпимъ“.

Одна изъ странностей Сократовой проповѣди, которая повидимому оскорбляла тонкій вкусъ *χαρίεντες*, или аѳинянъ съ изящнымъ образованіемъ, состояла въ простотѣ слога и въ выборѣ самыхъ обыденныхъ и будничныхъ примѣровъ. На эту именно особенность и намекаетъ Алкивіадъ въ юмористическомъ разсказѣ на „Пирѣ Платона“, изъ котораго мы ужь приводили выдержку. Алкивіадъ говоритъ, что не только наружность, но и самый Сократовъ способъ выражаться дѣлаетъ его близко похожимъ на силеновъ и сатировъ. Вмѣсто того, чтобы употреблять изящно отдѣланныя фразы и стараться приводить отборные примѣры, подобно софистамъ, у него постоянно на языкѣ „кузнецы, кожевники, башмачники, выучные ослы“ и множество другихъ вульгарныхъ предметовъ, такъ что слыша его въ первый разъ, нельзя не найти его манеру говорить смѣшной, но затѣмъ вслушиваясь въ его рѣчь, усматриваешь въ грубыхъ выраженіяхъ сатира истинно божественный смыслъ и сквозь прорѣхи нищенскаго платья прозрѣваешь божественные образы. У Ксенофонта, Критій и Харикль указываютъ на ту же характеристическую особенность рѣчи Сократа, требуя отъ него, въ силу деспотической власти, которой они были облечены, чтобы онъ прекратилъ свои опасныя бесѣды, волновавшія умы молодежи. Сократовъ способъ выражаться, какъ очевидно для всякаго изучавшаго его, отчасти зависѣлъ отъ его собственнаго личнаго характера, а отчасти былъ на-

рочно избранъ имъ, какъ наиболѣе пригодный для его проповѣдническихъ цѣлей: за славой краснорѣчиваго оратора онъ не гонялся. Высота, на которой въ наше время держится проповѣдь, составляетъ одну изъ главныхъ причинъ ея сравнительной бездѣйственности; она не нисходитъ до обыденныхъ предметовъ, она гнушается примѣрами изъ будничной жизни, какъ вещь дурнаго вкуса, и вслѣдствіе этого не имѣетъ болѣею частью ни малѣйшаго вліянія на всеневную жизнь, и словомъ, благодаря высотѣ пьедестала, на который взгромоздилась наша проповѣдь, она не приноситъ никакой пользы. Но по замѣчанію одного чуткаго и прозорливаго этического писателя: „Если нравственные вопросы гнушаются гулять по улицамъ, то философія ихъ должна оставаться на облакахъ“¹⁾. Это изреченіе вполне оправдываетъ Сократовъ методъ пояснять каждый высокій принципъ примѣромъ изъ обыденной жизни и подтверждаетъ справедливость его мысли, раздѣляемой мечтательнымъ поэтомъ озеръ, Вордсвортомъ, что та философія—самая глубокая, которая указываетъ намъ необыкновенное въ обыкновенныхъ вещахъ, и тотъ человѣкъ—самый мудрый, который умѣетъ извлекать полезные уроки изъ маргаритокъ, растущихъ подъ его ногами, а не тотъ, что ищетъ ихъ въ звѣздахъ надъ своей головой.

Другая замѣчательная особенность сократова метода состоитъ въ томъ, что хотя въ большинствѣ случаевъ пренія кончались повидимому разоблаченіемъ невѣжества претендующихъ на знаніе или, говоря иначе, выеживали ихъ отъ самонадѣянности, однако случалось нерѣдко, что испытываемый юноша не только не убѣждался въ своемъ невѣжествѣ, а напротивъ былъ восхищенъ открытіемъ, что знаетъ болѣе, чѣмъ предполагалъ и уходилъ съ пріятной увѣренностью, что ему незачѣмъ погружать свою бадью въ чужой колодезь, что въ его собственной душѣ есть ключъ живой воды, и ему стоитъ только хорошенько раскопать его и заботиться чтобъ онъ не засорился. Открытіе этого потаеннаго источника знанія въ человѣкѣ, скромно и прилежно ищущемъ истинъ, и есть тотъ родовспомогательный процессъ, которымъ хвалился Сократъ въ такихъ юмористическихъ выраженіяхъ.

Профессія его матери состояла въ томъ, чтобы помогать природѣ легко и благополучно производить людей на свѣтъ, дѣло же ея сына состояло въ томъ, чтобы способствовать умственнымъ родамъ, т. е. помогать людямъ, чреватымъ мыслями, родить эти мысли на свѣтъ. Методъ Со-

¹⁾ On the Philosophy of Ethics. С. С. Лорк. Эдинб. 1866 г.

крата служить новымъ доказательствомъ его высокой, страстной любви къ человѣчеству, воодушевлявшей его въ теченіе всей жизни и вложившей ему въ руки золотой ключъ къ сердцамъ людей, способныхъ совершенствоваться. При всей своей точности и научности, Сократъ не былъ ни догматикомъ, ни эгоистомъ въ нравоученіи. Онъ отнюдь не домогался того, чтобы люди пассивно принимали его догматы, но старался научить ихъ практическому отправленію великой человѣческой функціи, т. е. чтобы каждый лично для себя и сообразно своимъ способностямъ осуществлялъ всеобщую божественную идею, или по крайней мѣрѣ часть ея. Онъ желалъ быть лишь пахаремъ нравственной почвы, а не сѣятелемъ: сѣмя уже лежитъ въ ней и ждетъ только сохи, чтобы подъ благотворнымъ вліяніемъ солнца, воздуха и росы дать божественный ростокъ.

Затѣмъ слѣдуетъ упомянуть, что безвозмездность ученія была существовою принадлежностью сократовой реформаторской миссіи. Человѣкъ, занимающійся торговлей или ремесломъ, въ правѣ требовать вознагражденія за трудъ свой; но за такую профессію, какъ проповѣдь нравственныхъ истинъ, протестъ противъ общественныхъ грѣховъ и обращеніе грѣшниковъ, люди отнюдь не расположены платить. Торговцы и ремесленники, какъ удовлетворяющіе непосредственнымъ мірскимъ нуждамъ, получаютъ въ плату мірскія деньги и вслѣдствіе этого становятся рабами плательщиковъ, т. е. обязуются доставлять имъ матеріалъ извѣстнаго качества и за извѣстную цѣну. Но пророкъ или апостолъ и проповѣдникъ какой бы то ни было нравственной истины предлагаютъ на рынокъ товаръ, на который можетъ и не быть спроса; а притомъ, въ качествѣ проповѣдниковъ, они становятся выше своихъ собратій, что несовмѣстимо съ равенствомъ положенія и правъ, которые актъ купли и продажи предполагаетъ въ обѣихъ заинтересованныхъ сторонахъ. Отнюдь ничто не должно стѣснять проповѣдниковъ въ исполненіи обязанностей; а первое условіе независимости—это ни отъ кого не брать денегъ. Заключающіяся въ книгѣ Бытія слова отца вѣрующихъ, которыми онъ сопровождалъ свой отказъ принять что либо изъ добычи, предложенной ему царемъ Содома, представляютъ блестящее подтвержденіе этого правила: „Я не хочу дать тебѣ право говорить послѣ, сказалъ онъ, что ты обогатилъ Авраама“. Очевидно, по той же причинѣ, ни израильскіе пророки, ни апостолъ Павелъ не брали денегъ за свою проповѣдь, что въ сущности было вполне цѣлесообразно. Савонарола не взималъ платы за свое всенародное изобличеніе порочной жизни папъ; Лютеръ не требовалъ денегъ за свой му-

жественный протестъ противъ оскорбленія божественной благодати публичною продажей индульгенцій на всѣ золота. Такъ же и Сократъ за свою миссію убѣждать афинянъ, славившихся вездѣ мудростью, въ невѣжествѣ, пустотѣ и несостоятельности вообще, не получалъ денегъ, да и не могъ ихъ получать. Въ сущности онъ и не выдавалъ себя за проповѣдника по профессіи. Онъ не дѣлалъ блестящихъ рекламъ. По его словамъ, онъ былъ просто человѣкъ въ поискахъ за мудростью, готовый принять въ товарищи всякаго честнаго сотрудника. Какъ въ этомъ, такъ и во многомъ другомъ, софисты составляли съ нимъ полную противоположность. Они брались за многое и получали громадное вознагражденіе.

Для пополненія нашего очерка, намъ слѣдуетъ теперь ознакомиться съ богословскими мнѣніями и религіозной жизнью Сократа; затѣмъ мы бросимъ бѣглый взглядъ на его политическій образъ мыслей и его общественную жизнь; а подконецъ попытаемся представить точную оцѣнку обстоятельствъ и причинъ, вынудившихъ его покинуть, хотя и съ такимъ замѣчательнымъ достоинствомъ и благородствомъ, блестящую сцену, на которой въ теченіе многихъ лѣтъ онъ исполнялъ съ великимъ успѣхомъ свою роль. Изъ того, что Сократъ былъ моралистомъ, еще не слѣдуетъ непременно, что онъ долженъ былъ заниматься и теологіей, хотя это было бы весьма естественно. Въ какой степени моралисту подобаетъ быть теологомъ, это видно изъ примѣра великаго популярнаго проповѣдника, Конфуція, который, хотя и не бывши теоретически атеистомъ, на практикѣ считалъ религію ни во что; подобный фактъ мы не можемъ себѣ объяснить иначе, какъ умственнымъ разстройствомъ, имѣвшимъ одинаково зловредныя послѣдствія, какъ для самого учителя, такъ и для его учениковъ. Человѣкъ, отрицающій первичную причину или не всецѣло ее допускающій, похожъ на человѣка, выдающаго себя за ботаника и, при описаніи растений, упоминающаго лишь о цвѣтахъ и плодахъ и умалчивающаго по глупости, или изъ злонамѣреннаго упрямства, о корняхъ и стѣмени, отъ которыхъ зависятъ какъ красота, такъ и полезность растенія. Можно привести еще и другой примѣръ: это все равно, если бы человѣкъ, разбирая въ подробностяхъ паровикъ, описалъ бы тщательно цилиндры, поршни, колеса, печь, котелъ и холодильникъ и, какъ нарочно, избѣгалъ бы упомянуть имя Джемза Уатта. Выслушавъ съ благодарностью ясное и обстоятельное описаніе механизма машины и всѣхъ ея операций, мы не менѣе того остались бы неудовлетворенными, вслѣдствіе опущенія важнѣйшаго факта, обуславливающаго возможность существованія такой машины, т.

е. умолчанія о создавшемъ ее творческомъ разумѣ. Мы признаемъ за механикомъ прекрасное знаніе своего дѣла, умѣнье весьма толково объяснить механизмъ паровика, но мы отказываемся назвать его философомъ. Онъ прервалъ свое описаніе на томъ самомъ пунктѣ, на которомъ философія останавливается съ наибольшимъ наслажденіемъ, на порогѣ конечной причины. Для ученаго, какъ спекулятивнаго атеиста, или какъ для человѣка, тщательно избѣгающаго малѣйшаго намека на первичный пластическій разумъ, какъ послѣднюю причину всѣхъ причинъ и первоначальную силу всѣхъ силъ, вселенная есть не болѣе какъ необъятная и необъяснимая машина, исполняющая рядъ непрерывныхъ и непонятныхъ операцій, именуемыхъ законами. Для моралиста же, какъ моралиста и ничего болѣе, общество представляется машиной совершенно другого рода: здѣсь онъ можетъ описать колеса, блоки и ремни и указать какъ содержать эту машину въ исправности, только не требуйте отъ него ясныхъ свѣдѣній о ея происхожденіи. Поэтому философъ-моралистъ долженъ быть деистомъ, и не на основаніи однихъ умозрительныхъ причинъ, а по тѣмъ практическимъ соображеніямъ, что ни изъ какого иного источника нравственный законъ не можетъ извлечь необходимые и существенные для него единство и авторитетъ, кромѣ какъ изъ всеподчиняющаго себѣ и всеобъемлющаго первоначальнаго факта, который мы имеемъ Богомъ. Всѣ самыя остроумныя попытки построить общественный ковчегъ на иномъ фундаментѣ оказались безуспѣшными: естественъ одинъ этотъ фундаментъ ¹⁾.

Со временъ Моисея и пророковъ, переходя къ Солону и Пифагору, до Сократа и Платона; отъ Сократа и Платона, до Лютера, Кальвина, Нокса и другихъ великихъ реформаторовъ шестнадцатаго столѣтія; затѣмъ отъ великихъ реформаторовъ церкви, переходя къ Лейбницу, Спинозѣ, Локку, Бутлеру, Канту и до новѣйшей и слабой системы Пэли и Остина, повсюду мы видимъ, что теологія служила основаніемъ нравственности, а изъ всѣхъ теологовъ-моралистовъ Сократъ былъ лучшимъ теоретикомъ и наиболѣе

¹⁾ «Ни нравственность, ни политическая экономія не совмѣстны съ атеизмомъ: онъ уничтожаетъ всякую идею о нравственности. Если нѣтъ законовъ въ матеріальномъ мірѣ, то ихъ не можетъ быть ни въ умственномъ, ни въ общественномъ. Всякій поводъ къ самообузданію исчезаетъ, такъ какъ самая идея о цѣли, изъ за которой идетъ борьба, отринута». Берингъ-Голда *Development of Religious Belief*, т. I, ст. 283 Оригинальное и убѣдительное сочиненіе.

состоятельнымъ практикомъ. Онъ первый научнымъ образомъ высказалъ великій доводъ, взятый отъ цѣлесообразности въ природѣ. Хотя доводъ этотъ такъ же старъ, какъ человѣческое сердце и существуетъ не формулированный въ сознаниіи всѣхъ людей съ неразвращеннымъ умомъ, тѣмъ не менѣе, въ вѣкъ господства логики и среди народа привыкшаго ко всему относится критически, Сократу пришлось отстаивать свое положеніе шагъ за шагомъ, прибѣгая постоянно къ сравненіямъ. Приводимъ вполнѣ всю эту бесѣду, какъ замѣчательное произведеніе богословской литературы и хорошій образецъ любимаго пріема философа доводить до сознанія истины посредствомъ обыденнаго разговора.

„Жилъ нѣкто Аристодемъ, который, какъ было хорошо извѣстно въ Аѣинахъ, не только не приносилъ жертвъ богамъ и не обращался къ мантикѣ ¹⁾, но даже смѣялся надъ тѣми кто это дѣлалъ. Однажды Сократъ, случайно встрѣтясь съ нимъ и зная хорошо его образъ мыслей, обратился къ нему съ слѣдующимъ вопросомъ: „Аристодемъ, есть ли на свѣтѣ такіе люди, мудрости которыхъ ты удивляешься?“—„Конечно“, отвѣчалъ тотъ. —„Такъ назови мнѣ ихъ по именамъ, сказалъ Сократъ. —„Въ поэмахъ я наиболѣе удивляюсь Гомеру“, отвѣчалъ Аристодемъ, „въ диопирамбахъ Меланиппиду, въ трагедіи Софоклу, въ ваяніи Поликлету, въ живописи Зевксису“. —Болѣе ли, по твоему мнѣнію, достойны удивленія тѣ, что производятъ безжизненные и бессмысленныя фигуры, или тѣ, что производятъ живыя существа, одаренныя жизнью и смысломъ? „Ужъ конечно, гораздо больше послѣдніе, потому что такія существа могутъ твориться не случайно, а только по расчету“. — Но изъ тѣхъ предметовъ, относительно которыхъ неизвѣстно, ради чего они существуютъ, и изъ тѣхъ, относительно которыхъ извѣстно, что они существуютъ для извѣстной пользы, которые ты считаешь дѣломъ случая и которые дѣломъ разума?“—Разумѣется, существующіе для извѣстной пользы суть дѣло разума“. —„Не думаешь ли ты, что Тотъ, кто впервые сотворилъ человѣка, далъ ему для извѣстной пользы органы, посредствомъ которыхъ человѣкъ получаетъ впечатлѣнія отъ каждаго предмета, напр. глаза, чтобы видѣть видимое, уши, чтобы слышать слышимое?“ Дальше. Была ли бы польза изъ запаха, если бы намъ не были даны ноздри? Было ли бы какое ощущеніе сладкаго, горькаго, всего пріятнаго во рту

¹⁾ Мантика, греческое слово, означаетъ искусство предсказывать по птицамъ, человѣческому голосу, различнымъ явленіямъ и жертвеннымъ животнымъ.

не будь мы падѣлены языкомъ, который различаетъ это? Замѣть еще и то, что такъ какъ глазъ нѣженъ, то онъ огражденъ вѣками, какъ домъ дверями, отверстыми для добрыхъ гостей и запираемыми въ случаѣ опасности; рѣсницы очевидно служатъ нѣкоторымъ родомъ сита, чтобы не пропускать въ глазъ несомыхъ вѣтромъ вредныхъ частицъ, тогда какъ брови охраняютъ органъ зрѣнія отъ капающаго съ головы пота. Не менѣе чудесно приспособлено ухо такъ, чтобы воспринимать безчисленное множество разныхъ звуковъ, и однакожь никогда не наполняться ими; а что касается рта, насъ поражаетъ у всѣхъ животныхъ тотъ замѣчательный фактъ, что приѣмлющіе передніе зубы устроены такъ, чтобы они рѣзали, а коренные такъ, чтобы они могли принятое отъ переднихъ зубовъ растирать. Ротъ, которымъ животное принимаетъ въ себя то, чего желаетъ, помѣщенъ вблизи глазъ и носа предостерегающихъ отъ вредныхъ питей и яствъ. Съ другой стороны, такъ какъ изверженія противны, то самые каналы ихъ направлены въ противоположную сторону и помѣщены какъ можно дальше отъ органовъ чувствъ. При видѣ всѣхъ этихъ приспособленій, такъ очевидно преднамѣренныхъ, неужели же мы усомнимся, есть ли все это дѣло случая или оно дѣло разума?“

„Конечно, если такъ смотрѣть на все, это выходитъ дѣломъ мудраго и любящаго промыслителя“, отвѣчалъ Аристодемъ. — „А то, что во всѣхъ животныхъ вселено желаніе продолжать свою породу, что родители такъ охотно плодятся, а приплодъ такъ любитъ жизнь и такъ боится смерти?“—спрашивалъ Сократъ. „Разумѣется и это выходитъ какъ будто распорядительность такого лица, которому угодно, чтобы были живыя существа“, отвѣчалъ Аристодемъ.—„Полагаешь ли ты, продолжалъ Сократъ, что въ тебѣ есть нѣчто такое, чтò мы называемъ смысломъ, разумомъ? и если оно есть въ тебѣ, откуда оно взялось? развѣ нѣтъ въ мірѣ разума повнѣ тебя? Тѣло твое, какъ видишь, сложено изъ нѣкоторыхъ очень мелкихъ частицъ твердыхъ и жидкихъ элементовъ; громадное количество ихъ существуетъ внѣ тебя, и тѣло твое составляетъ только часть ихъ. Но если тѣло это взято изъ такого огромнаго запаса матеріи, то неужели же душа твоя—единственная часть тебя самого, не происшедшая ни изъ какого источника, и ты думаешь, что схватилъ ее такъ, по какой-то счастливой случайности? Да и возможно ли, постижимо ли наконецъ, чтобы вся эта гигантская и прекрасно уряженная форма сущаго, которую мы зовемъ міромъ, пришла вдругъ въ свою нынѣшнюю состоятельность изъ простаго столкновенія слѣпыхъ, случайныхъ силъ,

безъ всякаго предварительнаго разсчета?“—„Едва ли, отвѣчалъ Аристодемъ; но дѣло въ томъ, что я не вижу творцовъ міра, вакъ вижу мастеровъ, производящихъ что-либо на землѣ“.—„Да вѣдь ты, возразилъ Сократъ, не видишь и собственной души, которая однако госпожа твоего тѣла,—въ силу чего ты могъ бы сказать, что ты все дѣлаешь не сознательно, а случайно?“—„Сократы! Я не отвергаю божественной силы ¹⁾, отвѣчалъ Аристодемъ, но я считаю все божескія существа до того могучими и славными, что они не нуждаются въ моемъ поклоненіи“.—„За это-то“, сказалъ Сократъ, „мы и должны чтить ихъ: вѣдь могущество ихъ и слава — естественная мѣра нашего обязательнаго къ нимъ уваженія“. — „Будь увѣренъ“, отвѣчалъ Аристодемъ, „что я не былъ бы не внимателенъ къ богамъ, если бы зналъ, что они заботятся о человѣкѣ“.—„Такъ ты думаешь возразилъ Сократъ, что о немъ не заботятся тѣ, которые, во первыхъ, изъ всѣхъ животныхъ одному только человѣку дали прямое положеніе, — а прямота даетъ большую возможность смотрѣть вдаль, видѣть то, что сверху, и менѣе испытывать вреда,—и приноровили къ этому зрѣніе, слухъ и ротъ. Затѣмъ, всѣмъ животнымъ они дали ноги, чтобы способствовать только ходьбѣ, но человѣку они дали еще руки, чтобы совершать все то, посредствомъ чего выражается наше превосходство надъ животнымъ ²⁾. Кромѣ того, хотя у всѣхъ животныхъ есть языкъ, но только языкъ человѣка боги сдѣлали способнымъ, посредствомъ такого или иного соприкосновенія съ полостью рта, произносить членораздѣльные звуки и выражать ближнимъ наши желанія. Любовныя наслажденія они дали всѣмъ животнымъ, ограничивши ихъ только извѣстными порами года, тогда какъ намъ они предоставили это завсегда. И не только Богу (*δ Θεός*) угодно было позаботиться о тѣлѣ, но, что особенно важно, онъ вдунулъ въ человѣка и прекрасную душу. Въ самомъ дѣлѣ, какого другаго живаго

¹⁾ Я не знаю болѣе подходящаго слова для перевода τὸ δαιμόνιον въ устахъ политеиста. Оно является какъ бы бессознательнымъ переходомъ къ монотеизму.

²⁾ Можно подуматъ, что новѣйшимъ философамъ предназначено извращать мудрость древнихъ, представляя ее въ смѣшномъ и карикатурномъ видѣ. Такъ напр. Гельвецій, въ извѣстномъ отрывкѣ, серьезно утверждаетъ, что будь у лошадей руки, онѣ были бы людьми, а будь у людей копыта, они были бы лошадьми! Извѣстно, что въ рукахъ хитраго безумца всякое оружіе превращается въ ножъ, которымъ онъ рѣжетъ свои собственные пальцы.

существа душа сознаетъ бытіе боговъ, устроителей всего великаго и прекраснаго? Какое другое племя, кромѣ человѣческаго, почитаетъ боговъ? ¹⁾ Какая душа болѣе человѣческой въ состояніи заготовъ принять предосторожности противъ голода, жажды, холода, зноя, помочь въ болѣзни, развитъ физическія силы, запясться ученіемъ и быть способной удержать въ памяти все то, что она услышитъ, увидитъ, выучитъ?

„Развѣ для тебя не очевидно, что въ сравненіи съ другими животными люди живутъ какъ боги, возвышаясь своей природой какъ физической, такъ и духовной? Если бы кто имѣлъ тѣло вола, а разумъ человѣка, онъ не могъ бы исполнять своихъ желаній; такъ точно и животныя, съ человѣческими руками, но безъ разума, не пошли бы далеко; а ты, получивши и то и другое, предметы высочайшей важности, думаешь, что боги о тебѣ не заботятся! Что же они должны сдѣлать, чтобы ты былъ убѣжденъ въ ихъ заботливости? Послать, по твоему выраженію, совѣтника, относительно того, что должно дѣлать и чего не должно? Но если они даютъ указанія аоніанамъ на ихъ вопросы, посредствомъ мантики, то развѣ это не простирается и на тебя? А когда чудесными знаменіями они предостерегаютъ эллиновъ или весь родъ человѣческій отъ грозящихъ золъ, развѣ ты полагаешь, что они тебя одного исключаютъ и оставляютъ внѣ попеченій? Думаешь ли ты, что боги вложили бы человѣку мысль объ ихъ силѣ дѣлать намъ добро и зло, — не имѣй они на то могущества, или что будь эта мысль всегдашнимъ съ нашей стороны заблужденіемъ, люди не пришли бы до сихъ поръ къ открытію, что она — одинъ пустой обманъ? И развѣ тебѣ неизвѣстно, что самые древніе и самые образованные государства и народы вмѣстѣ и самые набожные, и что возрастъ самый разсудительный есть вмѣстѣ и самый богобоязненный? Знай же, мой милый, что какъ присущій тебѣ умъ управляетъ твоимъ тѣломъ, какъ хочетъ, то отсюда должно прійти къ той мысли, что и разумъ всемірный располагаетъ всемъ такъ, какъ ему угодно, а не къ той, что твой глазъ можетъ проникнуть на нѣсколько стадій, а божье око не можетъ быть всевидящимъ, и не къ той, что твоя душа можетъ думать и о томъ, что дѣлается здѣсь, въ Аоннахъ, и о томъ, что въ Египтѣ, и о томъ, что въ Сициліи, а разумъ божественный (τοῦ Θεοῦ) не въ силахъ заботливо промыслить о вселенной и о каждой твари въ частности. Если же ты, ока-

¹⁾ Въ „Энциклопедіи“ Гегеля, стр. 50, этотъ пунктъ поясненъ формальнѣе.

зывая почтеніе къ людямъ, узнаешь, что они съ своей стороны охотно оказываютъ почтеніе и тебѣ; или, если, напр., при услугахъ съ твоей стороны платятъ тебѣ тѣмъ же, или же при обращеніи за совѣтомъ, ты видишь, кто разсудителенъ, точно такъ же если ты, говорю, начнешь оказывать почтеніе богамъ, съ цѣлью испытать, захотятъ ли они подавать тебѣ совѣты относительно неизвѣстныхъ человѣку вопросовъ, то узнаешь, что божество (το θεῖον) такъ могущественно и такими обладаетъ свойствами, что оно вѣдѣетъ и всевидяще, и всеслышающе, и вездѣущее и всепромышляющее“.

Такъ заканчивается эта занимательная бесѣда, и Ксенофонтъ, передающій ее, съ своей стороны завершаетъ ее слѣдующей фразой: „Я полагаю, что Сократъ такими разсужденіями заставлялъ своихъ учениковъ воздерживаться отъ нечестія, неправды и порока, не только тогда, когда ихъ видѣли другіе, но и въ пустынноическомъ одиночествѣ, и жить въ томъ убѣжденіи, что, чтобы они ни дѣлали, а отъ ока Всевѣдущаго не скроются“.

Теперь представимъ нѣсколько замѣчаній по поводу аргумента теологическаго, или довода о бытіи Божіемъ, почерпаемаго изъ цѣлесообразности міротворенія, — довода, который изложенъ здѣсь такъ обстоятельно и мастерски. Онъ является несомнѣннымъ для человѣка, внимательно прослѣдившаго всѣ фазисы его развитія, и только люди съ умомъ слишкомъ придирчивымъ и щепетильнымъ могутъ, на основаніи нѣкоторыхъ пустыхъ и мелочныхъ фактовъ, воображать себѣ, что они въ состояніи притупить остріе этого довода. Существуетъ классъ людей, въ наше время по несчастію весьма многочисленный, который убѣжденъ, что своимъ заявленіемъ о невозможности аналогіи между произведеніями рукъ человѣческихъ и живыми организмами, онъ опровергъ вполне знаменитый аргументъ Пэлли, ссылающагося на часы, найденные въ необитаемомъ мѣстѣ. Люди эти правы, относительно говоря, что часы есть произведеніе рукъ человѣческихъ, а животное или растеніе — живой организмъ и что послѣднему присущъ божественный жизненный принципъ, а первыя лишены его, но изъ этого нельзя еще вывести никакого окончательнаго заключенія. Изъ положенія, что животное или растеніе и часы не имѣютъ общаго жизненнаго начала, еще не слѣдуетъ, чтобы между ними не существовало положительно ничего общаго. Это еще не значитъ, чтобы животное не могло быть создано на основаніи тѣхъ же самыхъ началъ цѣлесообразности и приспособленія, на какихъ построенъ часовой механизмъ; вѣрно только одно, что кромѣ многосложнаго часового орга-

низма животному дано еще то, что мы называемъ жизнью. Вся сущность вопроса сводится къ тому, что аргументъ д-ра Пэли былъ бы равно состоятеленъ и тогда, когда разумно дѣйствующая душа, изобрѣвшая часовый механизмъ, вмѣсто того, чтобы имѣть внѣшнюю оболочку часовщика, заключалась бы внутри часовъ наподобіе того, какъ жизненный принципъ заключается внутри растенія; мы только имѣли бы тогда основаніе называть часы растеніемъ или животнымъ, но очевидность цѣлесообразности ихъ механизма отнюдь не утратила бы вслѣдствіе этого своей прежней силы. Итакъ, относительно цѣлесообразности и приспособленія не существуетъ ни малѣйшаго различія между хитро-устроеннымъ живымъ организмомъ и механизмомъ, имѣющимъ сложный аппаратъ. По увѣреніямъ другаго разряда противниковъ теоріи д-ра Пэли, вещи суть то, что онѣ есть, не въ силу присущаго имъ и цѣлесообразно-созданнаго типа, но вслѣдствіе совпаденія многосложныхъ условій и обстоятельствъ, изъ которыхъ въ теченіе милліона милліоновъ столѣтій самъ собою вырабатывается, говорятъ, прочный организмъ. Это напоминаетъ намъ ученіе Эпикура во всей его нелѣпой наготѣ и съ его же по истинѣ бессмысленной фразеологіей. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно будетъ прочесть слѣдующую выдержку изъ „Вестминстерскаго Обзорѣнія“, которое случайно попало мнѣ подъ руку: „Положительный методъ придаетъ крайне мало значенія признакамъ разумности; при его широкомъ взглядѣ на феномены, эти признаки выходятъ какъ бы исключеніями и могутъ быть причислены къ счастливымъ случаямъ. Положительный методъ включаетъ ихъ въ единое понятіе о „законѣ“. Попытаемся анализировать этотъ отзывъ. Послѣдователи контовской философіи гордятся разумностью, заключающеюся по ихъ мнѣнію въ сочиненіяхъ Огюста Кюнта, но не видятъ разумности въ созданіяхъ Зиждителя вселенной. Не будемъ, однако, останавливаться на этомъ. Въ слѣдующей за тѣмъ фразѣ, высказывается мысль, что только при узкомъ взглядѣ на вещи можно провидѣть разумность мірозданія, болѣе же широкой взглядъ открываетъ законы; а рѣдкія проявленія, свидѣтельствующія повидимому объ этой разумности, могутъ быть вполне объяснены старою теоріей Эпикура „о случайной встрѣчѣ атомовъ“. Никогда въ столь короткомъ отзывѣ не заключалось большаго количества нелѣпицъ. Выводъ, къ которому д-ръ Пэли пришелъ отъ своихъ часовъ, отнюдь ничего не терпитъ отъ узкости взгляда, обусловливаемого наблюденіемъ часовъ; равно какъ, поражающая очевидность разумности въ стро-

еніи человѣческаго глаза, этого миниатюрнаго телескопа, отнюдь не уменьшится, если мы перенесемъ наши наблюденія на величайшій изъ телескоповъ, или на громаднѣйшее человѣческое тѣло, въ сторожевую башню котораго когда-либо былъ вставленъ человѣческій глазъ. Единственнымъ логическимъ слѣдствіемъ перехода отъ созерцанія глаза, исключительно какъ глаза, къ наблюденію надъ нимъ, какъ частью обширнаго организма, называемаго человѣческимъ тѣломъ, является къ вѣщему нашему удивленію открытіе, что цѣлесообразность органа зрѣнія обусловливается цѣлесообразностью всего тѣла. Это все равно, какъ еслибы при входѣ въ громаднѣйшій домъ, небольшая комнатка привлекла наше вниманіе красотой своей архитектуры; красота ея еще увеличилась бы въ нашихъ глазахъ, когда осмотрѣвъ всю анфиладу комнатъ, мы открыли бы связь той комнатки съ громаднымъ цѣлымъ, котораго она составляетъ только часть. Въмѣсто того, авторъ замѣтки заявляетъ, что при болѣе широкомъ взглядѣ на мірозданіе „первоначальное понятіе о его разумности замѣняется понятіемъ о законѣ“. Примѣните это положеніе къ приведенному нами примѣру о небольшой комнатѣ громаднаго дворца, и оно окажется плоскою нелѣпостью. Въ этомъ положеніи „понятіе о законѣ“ поставлено на мѣсто обширнаго плана всего строенія, созданнаго высокимъ умомъ архитектора вмѣстѣ съ миниатюрными планами отдѣльных частей строенія. Что такое законъ? По смыслу приведенныхъ нами словъ, онъ есть нѣчто противоположное разумному преднамѣренію, нѣчто поглощающее его, и даже болѣе того—нѣчто подпадающее подъ категорію „счастливыхъ случайностей“. Но законъ вѣдь не что иное, какъ строго послѣдовательный образъ дѣйствій, ничего самъ собою не поясняющій: онъ есть не болѣе какъ фактъ; и если этотъ образъ дѣйствій обнаруживаетъ стремленіе и цѣль добиться извѣстнаго разумнаго и состоятельнаго результата, то законъ становится проявленіемъ разумности, какъ видно на примѣрѣ въ первоначальномъ примѣненіи этого слова къ трудамъ Солона и Ликурга, законы которыхъ несомнѣнно изданы съ цѣлью произвести извѣстныя реформы и реорганизацію. Или вернемся еще разъ къ часамъ: законъ, въ силу котораго дѣйствуетъ ихъ миниатюрный механизмъ, есть не болѣе какъ простое слово, служащее для обозначенія стройной совокупности рассчитанныхъ движеній, которыя по мысли изобрѣтателя назначены для опредѣленія правильнаго теченія времени. Итакъ, открытіе великаго закона въ такой стройной и обдуманной системѣ вещей, какъ вселенная, можетъ лишь расширить поле проявленія разумной преднамѣренности, но

не только не поглощаетъ ея, а напротивъ еще болѣе выставляетъ ее на видъ. Вотъ и все, что необходимо возразить Копту. Обратимся теперь къ Дарвину. Если дѣйствительно этотъ своеобразный и остроумный испытатель природы стремится доказать, что не существуетъ первичныхъ типовъ вещей въ божественномъ умѣ (я нарочно употребляю языкъ Платона, потому что это единственный соответствующій данному предмету) и что роза превращается въ лилію, или лилія въ розу вслѣдствіе вѣншей силы, называемой „естественнымъ подборомъ“, то я отвѣчу ему, что повѣрю этому, когда самъ то увижу; что видоизмѣняющее вліяніе и пластическая сила не одно и то же, и что, по вѣрному замѣчанію одного весьма умнаго гегеліанца, ¹⁾ подборъ, вслѣдствіе котораго получается не какой ни есть, а именно — разумный результатъ, дѣйствуетъ несомнѣнно по известнымъ началамъ, и дѣятель, распоряжающійся этимъ подборомъ, есть не что иное какъ сократовскій предрасполагающій разумъ.

Но Бэконъ и Гете величайшіе ученые новаго времени, стоящіе несомнѣнно выше Копта и Дарвина, изрекли — говорятъ намъ — безапелляціонный приговоръ телеологіи, то-есть ученію о цѣлесообразности въ природѣ. Телеологія — это безплодная дѣва, вотъ часто приводимое опредѣленіе великаго отца опытной науки. Но Бэконъ былъ вѣдь благочестивый человѣкъ и во всякомъ случаѣ религіозный философъ: не могъ же онъ бить тутъ прямо на атеизмъ. Вопросъ теперь въ томъ, что онъ хотѣлъ сказать своимъ опредѣленіемъ? Лучшимъ отвѣтомъ на нашъ вопросъ послужитъ указаніе на то, какое мѣсто Бэконъ занималъ, какъ философъ. Онъ не былъ, подобно Аристотелю, спокойнымъ, разсудительнымъ теоретикомъ, составляющимъ научныя таблицы; онъ походилъ болѣе на Мартина-Лутера, человѣка — воина. Жизнь и доктрины церковныхъ реформаторовъ получаютъ свое значеніе и смыслъ благодаря злоупотребленіямъ папства, противъ которыхъ и была направлена проповѣдь этихъ реформаторовъ; такъ и Бэконъ, какъ полемическій мыслитель, можетъ быть понятъ только въ связи съ философскою школою, на которую онъ нападалъ. Эта философская школа была школою плодотворной на теоріи, споры, и всевозможныя звонкія обобщенія, представлявшія умственнымъ атлетамъ обширную арену для упражненія ихъ способностей,

¹⁾ Дарвинъ, употребивъ терминъ „подборъ“, превратилъ случайность въ преднамѣренность, и первый пустилъ въ ходъ эту мысль. = *Stirling on Protoplasm* (Эдинбургъ, 1869 г. стр. 69).

но безъ всякихъ практическихъ результатовъ. Чтобы положить конецъ этой неопредѣленной и безтолковой болтовнѣ, сынъ Британіи, Бэконъ, руководимый тѣмъ же практическимъ инстинктомъ, который руководилъ афинянина Сократа, хотя и въ противоположномъ направленіи, задался мыслью установить научный методъ, — методъ, спеціально рассчитанный на то, чтобы черезъ опросъ природы добиваться достовѣрныхъ фактовъ и изъ тщательнаго сравненія ихъ выводить всегда законы. Общій философскій принципъ конечныхъ причинъ не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ такому изслѣдованію элементарныхъ научныхъ фактовъ; мало того: въ тѣ времена, когда еще неизвѣстно было искусство тщательной провѣрки фактовъ опытомъ, принципъ этотъ могъ имѣть на людей пагубное вліяніе, пріучая ихъ лѣниво пробавляться остроумными теоріями о первичныхъ причинахъ устройства извѣстныхъ порядковъ во вселенной, не удостоверяясь напередъ, каковы эти порядки дѣйствительно?

Въ виду, съ одной стороны многосложности міроваго механизма, а съ другой громадности нашего невѣжества, когда мы, любознательные муравьи, беремся за непосильный трудъ истолковывать гіероглифы Космоса и проникать въ его сокровенныя тайны, — въ виду этого становится самопонятнымъ, что предостереженіе противъ сильно развитой склонности къ умозрительнымъ заключеніямъ на счетъ конечныхъ причинъ, должно было необходимо вырваться изъ устъ реформатора научнаго метода. Насколько бы люди ни подвинулись въ разгадкѣ Первопричины черезъ безконечную градацию второстепенныхъ причинъ, и насколько бы они ни добрались путемъ, такъ называемаго медленнаго прогресса, до конечной цѣли, предварительный вопросъ будетъ всегда одинъ и тотъ же: что говорятъ факты? И пока факты не изслѣдованы въ точности, останется безпрекословно вѣрнымъ опредѣленіе Бэкона, что отвлеченныя умозаключенія о конечныхъ причинахъ, — это безплодная дѣва, и что они не могутъ привести ни къ какому положительному выводу. Разумное воздержаніе отъ опредѣленія конечныхъ причинъ какой бы то ни было стадіи въ существованіи вселенной не имѣетъ ничего общаго съ положительнымъ отрицаніемъ преднамѣренности во вселенной и заявленіемъ, что вещи, наиболѣе признаваемые всѣми со временъ Сократа и до нашихъ дней, могли бы, по фразеологіи какой-то высшей философіи, быть причислены „къ счастливымъ случайностямъ“. Не слѣдуетъ смѣшивать смиреннаго преклоненія передъ конечными причинами въ этомъ мірѣ со стороны разумнаго читателя ихъ и поверхностныхъ толковъ объ нихъ всякаго яраго фанатика.

Ни дѣла Божіи не могутъ быть поняты, ни Его цѣли и намѣренія не могутъ быть истолкованы всякимъ говоруномъ, хотя бы и способнымъ обсуждать дѣйствія существъ, такихъ же мелкотравчатыхъ какъ и онъ самъ. Таковъ былъ, мы можемъ смѣло вѣрить, взглядъ Бэкона на телеологическіе вопросы. Что же касается до Гете, который одинаково былъ серьезнымъ ученымъ и поэтомъ, то его замѣчаніе Эккерману относительно трактуемаго предмета служить доказательствомъ тому, что онъ вполне раздѣлялъ образъ мыслей Бэкона. По его мнѣнію, наука безсильна отвѣтить на вопросы: зачѣмъ? для чего? съ какой цѣлью? Единственный научный вопросъ: какъ? Это не подлежитъ сомнѣнію „*Felix qui potuit rerum cognoscere causas!*“. Для изслѣдователя природы всего важнѣе знать — какъ что произошло? Какимъ дивнымъ сдѣпленіемъ многосложнѣйшаго рода дѣйствій, начиная съ извѣстной точки, выше которой намъ и не взойти, производятся тѣ или другіе извѣстные результаты? Найти отвѣтъ на этотъ вопросъ — вотъ задача науки. Но наука, вслѣдствіе этой самой ограниченности задачи, является вещью второстепенной, подслужною, подобно математическимъ доказательствамъ, подлежащимъ вѣдѣнію другой, высшей науки. Все ученіе о причинахъ, какъ конечныхъ, такъ и дѣйствующихъ, принадлежитъ философіи, этому высокому ученію объ основныхъ реальностяхъ, которое предписываетъ чистой наукѣ ея исходный пунктъ и ея цѣль. Но даже и съ этой точки зрѣнія неправильно утверждать, что вниканіе въ преднамѣренность мірозданія не имѣетъ ничего общаго съ чисто научными изслѣдованіями и что истый ученый долженъ пренебрегать ее. Намъ остается на это только замѣтить, что въ иныхъ случаяхъ лучше игнорировать разумность мірозданія, чѣмъ ложно ее истолковывать. Но въ мірѣ, гдѣ заправляетъ всеѣмъ законъ, который вѣдь не что иное какъ выраженіе разума и проявленіе преднамѣренности, ничто не можетъ быть самопроизвольнѣе и пагубнѣе систематическаго исключенія конечныхъ причинъ изъ философіи природы. Мало того, философія природы положительно немислима безъ нихъ: не атеизмъ же называть философіей, и въ девятнадцатомъ вѣкѣ, на мѣсто низвергнутыхъ Моисея, Платона и апостола Павла, возвести на пьедесталъ грека Эпикура въ лицѣ высокѣмѣрнаго французскаго догматика. Придерживаясь Сократова ученія, мы поэтому, заключимъ, что не только мудрость требуетъ отнюдь не терять изъ виду конечныя причины, но что допущеніе ихъ при тщательномъ изученіи фактовъ и связи между ними часто прямо содѣйствуетъ прогрессу науки; такъ-какъ по словамъ

одного умнаго метафизика „вселенная не есть же случайная пустота, гдѣ случайная пыль была случайно собрана въ кучи для случайныхъ эволюцій органической и неорганической жизни. Великолѣнное зрѣлище представляемое этими эволюціями такъ же ясно для ока разума, какъ и всякая математическая діаграма. Это великолѣнное зрѣлище только могло быть устроено и было устроено разумомъ, въ сферѣ разума и для разума; такъ что повсюду, начиная съ мельчайшихъ частицъ и кончая обширнѣйшими системами, все тутъ задумано, исполнено и заселено съ явнымъ преднамѣреніемъ“¹⁾).

Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ сильныхъ и рѣшительныхъ теологическихъ убѣжденій Сократа, человѣка столь практическаго, было то, что онъ былъ благочестивъ, исполнялъ всѣ обряды и службы, посредствомъ которыхъ человѣкъ самымъ естественнымъ и нагляднымъ образомъ можетъ выразить богамъ чувство своей отъ нихъ зависимости. Если человѣкъ, согласно ученію, изложенному въ выше приведенной Сократовой бесѣдѣ, — единственное животное способное имѣть религію, то поклоненіе верховному разуму становится исключительнымъ признакомъ, правомъ и славой его человѣчности. Человѣкъ, не имѣющій религіи, спекулятивный или практическій атеистъ, похожъ на монарха, который добровольно снимаетъ съ себя корону и объявляетъ себя недостойнымъ царствовать. Поэтому, такъ-какъ религіозное поклоненіе есть актъ, который человѣкъ обязанъ исполнять въ силу своей человѣчности, то ни Сократъ и ни какой другой благочестивый языческій мыслитель не могли имѣть ни малѣйшаго повода сомнѣваться въ доброкачественности формъ и обрядовъ, долженствующихъ составлять этотъ актъ. Вѣдь для всѣхъ язычниковъ — и ужъ конечно для всѣхъ Грековъ и Римлянъ — религія была существенною функціею государства, церковь и государство, какъ мы теперь называемъ ихъ, составляли одно нераздѣльное цѣлое; слѣдовательно, каждый вѣрнопопдаанный обязанъ былъ наравнѣ съ гражданскими законами свято чтить и соблюдать религіозныя преданія и искони установленные обряды своей страны²⁾).

¹⁾ Stirling on Protoplasm стр. 35.

²⁾ Противоположный и характеристически-новѣйшій взглядъ на происхождение и характеръ религіозныхъ обязанностей выраженъ извѣстнымъ мыслителемъ нашего времени въ слѣдующихъ положеніяхъ:

«Если есть Богъ, то человѣкъ несомнѣнно имѣетъ къ Нему отношенія, и его обязанности къ Богу, будучи частнаго характера, отнюдь не касаются

Богамъ долженъ быть поклоняться каждый истый гражданинъ каждого государства, — *ὁ βίος πάσης* — или говоря иначе, богамъ должно было поклоняться согласно законамъ страны; а какъ религіи греческая и римская не имѣли строго опредѣленныхъ догматовъ въ формѣ того, что мы называемъ символомъ вѣры и церковными уставами, а свободно раз-

государства и не подлежатъ вѣдѣнію науки. А въ чемъ состоятъ обязанности человѣка къ Богу, мы узнаемъ черезъ откровеніе, такъ какъ обязанности эти не могутъ быть дознаны путемъ опыта.

Въ этихъ положеніяхъ содержатся два предложенія существенно анти-сократовскія и по моему мнѣнію существенно ложныя: 1) Что религія принадлежитъ человѣку только какъ частному лицу, а не какъ гражданину, это любимая идея самоновѣйшаго времени, основанная единственно на томъ фактѣ, что вслѣдствіе развитія упорнаго индивидуализма найдено было практически невозможнымъ согласить христіанъ различныхъ вѣроисповѣданій на счетъ принятія общихъ религіозныхъ обрядовъ. Но это затрудненіе лежитъ не въ характерѣ религіи, а въ несовершенствѣ нравственнаго развитія существующихъ у насъ этическихъ ассоціацій, т. е. различныхъ церквей. Общественное признаніе небснаго Отца—остается идеаломъ для новѣйшихъ временъ, такъ же, какъ оно было реально въ древности. Древніе относительно религіи приносили индивидуума въ жертву государству, мы же ради пресловутаго индивидуализма допускаемъ государство поступаться одною изъ своихъ драгоцѣннѣйшихъ прерогативъ. Все то, что, какъ существо нравственное человѣкъ, обязанъ дѣлать индивидуально, онъ обязанъ дѣлать *по мѣрѣ возможности* и общественно. Такъ называемое ученіе о полной свободѣ въ выборѣ себѣ церквей, есть не болѣе какъ уловка, чтобы уйти отъ заботъ и затрудненій, которыя одолеваяютъ людей ограниченныхъ, хлопочащихъ о томъ, какъ бы отыскать одно національное выраженіе для общихъ религіозныхъ чувствъ и религіозныхъ убѣжденій. 2) Второе положеніе гласитъ, что религіозныя обязанности могутъ быть познаваемы лишь черезъ откровеніе и отнюдь не подлежатъ вѣдѣнію науки. Сократъ на это отвѣчаетъ, что религіозныхъ обязанностей три: благоговѣніе, благодарность и послушаніе, и что первыя двѣ изъ нихъ коренятся въ самыхъ общихъ инстинктахъ и самыхъ первичныхъ понятіяхъ всякаго разумаго существа, между тѣмъ какъ третья, находясь въ зависимости частью отъ знанія вообще, частью отъ спеціальнаго умственнаго развитія, подлежитъ непосредственно вѣдѣнію науки. Надо знать законы Божіи, чтобы быть въ состояніи повиноваться имъ, а мы не иначе можемъ познавать ихъ, какъ мы познаемъ и прочія вещи, — черезъ наблюденіе и размышленіе; законы эти не скрыты отъ насъ, въ томъ смыслѣ какой вообще придаютъ слову скрытый: они повсюду, какъ внутри насъ, такъ и вѣ, начертаны яркими письменами и ежедневно подтверждаются неопровержимыми аргументами, такъ что никто не властенъ уклониться отъ подчиненія этимъ законамъ. Если подъ обязанностями относительно Бога, Гольдъ (Gould) лишь исключительно понимаетъ религіозныя обря-

вивались въ области свято чтимаго преданія, да притомъ никому и на мысль не приходила возможность имѣть про себя свою собственную религію, равно какъ не могла прійти мысль имѣть для одного себя свой особый гражданскій кодексъ; то и соблюденіе великими мыслителями народныхъ вѣрованій не носило обыкновенно того рода оттѣнка лицемѣрія, который нерѣдко сопровождаетъ подчиненіе новѣйшимъ догматамъ. Право личнаго сужденія примѣнялось греками лишь къ области философскихъ умозрѣній; для поученія результатамъ этихъ умозрѣній основывались школы; но никто никогда и не думалъ возставать противъ религіи, вносить въ нее разногласія, или дѣлать ее своимъ частнымъ дѣломъ, ради поддержанія извѣстныхъ обрядовъ, или формъ духовнаго управленія, или, наконецъ, любимыхъ доктринъ. Поэтому, не должно казаться страннымъ и то, что великіе оригинальные умы, подобные Сократу, даже въ сферѣ чисто умозрительной, не чувствовали интеллектуальнаго отвращенія къ главнымъ принципамъ политеизма. Политеизмъ не заключаетъ въ себѣ ничего существенно нелѣпаго, если только допустить, что есть мудрое провидѣніе, управляющее демократическимъ сонмомъ подвѣдомыхъ ему боговъ. Зевсъ очевидно служилъ для грековъ олицетвореніемъ промысла ¹⁾. Прочіе боги, какъ ни было преувеличено ихъ значеніе особымъ почетомъ, какой воздавался имъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, въ глазахъ философа были только исполнителями высшей воли и трудились совмѣстно съ ней для поддержки божественнаго зданія вселенной. Благо-

ды, служащіе выраженіемъ нашихъ религіозныхъ чувствъ и убѣжденій, то безъ сомнѣнія вполне вѣрно, что эти спеціальныя обрядовыя формы должны или быть непосредственнымъ откровеніемъ небесъ, или значительно различествовать смотря по характеру и положенію людей, ихъ исполняющихъ; но такое узкое понятіе о религіозныхъ обязанностяхъ, ограничивающее ихъ чистой случайностью вмѣсто положительныхъ данныхъ, лишаетъ ихъ фактически души и жизненнаго начала и является совсѣмъ не философскимъ. Въ виду этого, я скорѣе склоненъ предположить, что такой мыслящій писатель, какъ Гольдъ, былъ вовлеченъ въ заблужденіе моднымъ потокомъ новыхъ идей, нежели обвинить его въ томъ, что онъ сознательно осмѣлился предложить своимъ читателямъ скорлупу вмѣсто орѣховаго ядра, т. е. оставъ предмета вмѣсто его сущности.

¹⁾ Послѣ того какъ я написалъ эти строки, мнѣ случайно довелось прочесть въ сочиненіи Беринга-Гольда (Baring-Gould), *Development of Religious Belief*, т. 1. стр. 268, прекрасно выраженную мысль о существованіи въ политеизмѣ зародыша монотеизма. Относительно этого же предмета читатель найдетъ кое-что въ моихъ примѣчаніяхъ къ *Иліадѣ* Гомера.

честивые люди, какъ Сократъ, Ксенофонтъ и Плутархъ, вполне могли примириться съ подобнымъ взглядомъ на многобожіе; сумасбродныя и безнравственныя исторіи о богахъ, поднимавшія желчь Ксенофана и Платона, могли и не обратить на себя ихъ вниманія. Да и чѣмъ тутъ было оскорбляться? Исторія эти относились къ области народныхъ повѣрій, а не ученыхъ выводовъ, или жреческихъ постановленій. Великій греческій національный поэтъ, Пиндаръ, нападалъ же при народныхъ сборищахъ на легенды, казавшіяся ему недостойными его высокихъ понятій о богахъ. Конечно, ни что не мѣшало и Сократу, какъ философу, дѣлать то же самое. Поселяне, въ окрестностяхъ Афинъ, вѣрили, что вѣтеръ Борей, принявъ человѣческій образъ, сошелъ на землю и похитилъ съ береговъ Иллисса нимфу Орию. Это сказаніе могло быть вѣрно или невѣрно, но Сократъ, разумѣется, не былъ обязанъ ему вѣрить. Онъ говоритъ въ Федръ, что былъ слишкомъ поглощенъ болѣе важными вопросами, и не имѣлъ времени справляться истинны или ложны священныя легенды такой страны, какъ Греція, гдѣ каждому источнику воздавалось особаго рода поклоненіе и гдѣ каждая рѣка имѣла свою божественную родословную. Впрочемъ, равнодушіе къ легендамъ отнюдь не могло служить доказательствомъ неискренности отношеній скептическихъ мыслителей къ главнымъ догматамъ политеизма; напротивъ, умаляя значеніе легендъ, они тѣмъ чистосердечнѣе принимали основныя, широкіе принципы общей вѣры. Извѣстный писатель ¹⁾, нашъ современникъ, совершенно неосновательно предполагаетъ, что предсмертная просьба Сократа къ его друзьямъ, чтобы они исполнили данное имъ обѣщаніе принести пѣтуха въ жертву Эскулапу, была дѣломъ чисто лишь обычая, но что въ сущности Сократъ не вѣрилъ въ существованіе того бога, къ которому относился его наказъ. Признаніе Сократомъ, какъ теоретически, такъ и практически, народной вѣры на столько очевидно, что мы не имѣемъ ни малѣйшаго права заподозрѣвать его искренность относительно религіи. Многіе изъ разговоровъ Ксенофонта и все то, что говоритъ намъ Платонъ, совместно подтверждаютъ это. Философъ обращался къ гаданіямъ, бывшимъ въ наибольшемъ ходу между его соотечественниками, и давалъ особыя указанія насчетъ того, о какихъ предметахъ разумный человѣкъ можетъ совѣтоваться съ богами, и относительно какихъ онъ долженъ искать воли ихъ вмѣсто то-

¹⁾ Берингъ-Гольдъ (Baring-Gould) «Development of Religious Belief» (Лондонъ, 1869), стр. 124.

го, чтобы полагаться на свой разум. Доказательствомъ служить выше-приведенный отрывокъ изъ Платона, гдѣ Сократъ заканчиваетъ свое долгое размышленіе молитвой обращенной къ солнцу; затѣмъ въ концѣ другаго Платонова разговора встрѣчается слѣдующая его краткая и знаменательная молитва:

„О любезный Панъ и прочіе здѣшніе боги! Даруйте мнѣ быть прекраснымъ внутренно, и съ моимъ внутреннимъ согласите всю внѣшнюю обстановку. Богатымъ да почитаю я только мудраго, — а золота да будетъ у меня столько, сколько сможетъ благоразумно употребить его человѣкъ, съ умѣренными желаньями“

Вотъ и все относительно богословскихъ вѣрованій и непритворнаго благочестія этого великаго человѣка. На сколько онъ считалъ неразрывно связанными религію и нравственность, вполне очевидно изъ слѣдующаго его разговора съ софистомъ Гиппиемъ объ основаніяхъ естественнаго права и положительнаго закона. Мы приводимъ этотъ разговоръ цѣликомъ, такъ какъ онъ имѣетъ прямое отношеніе къ основнымъ началамъ общей юриспруденціи, возбуждавшимъ въ Англіи безконечные споры, начиная съ Локка и кончая Бентамомъ и Миллемъ.

„Не странно ли, Гиппій, ¹⁾ сказалъ Сократъ, что человѣкъ, желающій обучить сына сапожному, плотничному или какому нибудь другому ремеслу, не затрудняется куда послать его въ науку; говорятъ даже, будто, кто захочетъ приучить къ извѣстной работѣ лошадь или вола, навѣрное найдетъ учителей и для нихъ. Но если кто желаетъ или самъ изучить справедливость или отдать въ науку своего сына или раба, то не знаетъ, куда за этимъ обратиться. Гиппій (только-что воротившійся въ Аѣны послѣ долгаго отсутствія) замѣтилъ на это: „Сократъ! Ты и теперь говоришь то же самое, что я слышалъ отъ тебя давно уже?“ — „Здѣсь удивительно то, Гиппій, что я говорю не только одно и то же, но и объ одномъ и томъ же“, сказалъ Сократъ. „Въ силу своего многознанія ты, вѣроятно, никогда не выражаешься одинаково объ одномъ и томъ же?“ — „Непремѣнно, я всегда стараюсь сказать что либо новое“. — „Чтожь? ты и относительно того, что знаешь совершенно и о чемъ тебѣ часто случается говорить, также всегда можешь сказать что нибудь новое? Напримѣръ, если кто спроситъ, сколько буквъ и какія буквы въ

¹⁾ Блестящій софистъ того времени, славившійся всесторонней образованностью.

словъ „Сократъ“, ты одинъ разъ отвѣтишь такъ, а другой—иначе? или, напримѣръ, относительно числъ, если кто спроситъ тебя, сколько будетъ дважды пять, ты отвѣчаешь неодинаково?“—„Здѣсь я, такъ же какъ и ты, говорю всегда одно и то же, но относительно права и справедливости человѣкъ всегда можетъ открыть что-нибудь новое, и я именно теперь могу сказать то, противъ чего ни ты, ни кто другой не въ состояніи будете ничего возразить“. — „Клянусь Герой“, отвѣчалъ Сократъ, если ты открылъ что нибудь важное по этой части, если благодаря тому, судьи перестанутъ давать разныя рѣшенія, если граждане перестанутъ тягаться и судиться между собою, а государства враждовать и вести войны, ты совершилъ завидное открытіе, и я, право, не знаю какъ отстать отъ тебя, пока не прослушаю открывателя такой тайны“. — „Нѣтъ, ты не услышишь ея, пока самъ не откроешь, что ты считаешь справедливымъ. Будетъ съ тебя смѣяться надъ другими, задавать вопросы и ставить въ тупикъ, а самому не давать отчета и не высказывать мнѣнія ни о какомъ вопросѣ“. — „Какъ Гиппій? Ты не замѣтилъ, что я безпрестанно обнаруживаю свои убѣжденія о справедливости?“—„Какое же твое ученіе по этому вопросу?“—„Если я не доказываю его словами, то доказываю дѣломъ. Или ты находишь дѣло менѣе доказательнымъ, чѣмъ словъ?“—„Конечно, это такъ. Многіе говорятъ справедливо, а поступаютъ несправедливо, но никто не будетъ несправедливъ, поступая справедливо“. — „Слышалъ ли ты когда либо, чтобы я далъ ложное показаніе или былъ доносчикомъ или довелъ до смутъ друзей или государство, или сдѣлалъ что либо другое несправедливое?“—„Нѣтъ не слыхалъ“, отвѣчалъ Гиппій. — „А быть далекимъ отъ несправедливости ты считаешь справедливымъ дѣломъ?“ — „Очевидно, Сократъ, что ты и теперь стараешься уклониться отъ справедливости: ты говоришь не о томъ, что дѣлаютъ справедливые, а о томъ, чего они не дѣлаютъ.“ — „Я лично того мнѣнія“, отвѣчалъ Сократъ, „что нежеланіе несправедливости служить достаточнымъ доказательствомъ справедливости. Но если ты этимъ не довольствуешься, то вотъ, не понравится ли тебѣ слѣдующее: я утверждаю, что то, что законно, то и справедливо (το νόμιμον δίκαιον εἶναι). — „Это, значитъ, ты говоришь, что законное и справедливое одно и то же.“—„Да“, отвѣчалъ Сократъ. — „Такъ я не понимаю, что ты называешь законнымъ и что справедливымъ.“—„Ты имѣешь понятіе о законахъ государства?“—„Да“— „Что же ты разумѣешь подъ словомъ законы?“—„То, что устано-

вять граждане, согласившись между собою на счетъ того, что должно дѣ-
 лать и чего не должно,“ отвѣчалъ Гиппій.— „Не будетъ-ли, стало-быть,
 законно поступать тотъ, кто поступаетъ сообразно съ этими предписаніями,
 и незаконно тотъ, кто нарушаетъ ихъ?“— „Разумѣется.“— „Значить, и
 справедливо поступать будетъ тотъ, кто повинуется этимъ предписа-
 ніямъ, а несправедливо — тотъ, кто не повинуется?“ — „Конечно.“ —
 „Значить, тотъ, кто поступаетъ справедливо, справедливъ, а кто не по-
 ступаетъ справедливо, тотъ несправедливъ.“— „Не иначе.“— „Слѣдо-
 вательно“, сказалъ Сократъ, „поступающій законно — справедливъ,
 а поступающій незаконно — несправедливъ.“ Гиппій на это замѣтилъ:
 „Сократъ! Кто станетъ думать о законахъ или о подчиненіи имъ, какъ
 о дѣлѣ серьезномъ, когда нерѣдко сами законодатели не одобряютъ
 ихъ и перемѣняютъ?“— „Да и государства вѣдь часто предпринимаютъ
 войну, а потомъ опять мирятся.“ — „Дѣйствительно,“ сказалъ Гип-
 пій.— „Но замѣчаешь ли ты, что презрительно относясь къ подчиненію
 законамъ, за то что законы могутъ быть отмѣнены, ты дѣлаешь не что
 иное, какъ если бы ты отличающихся на войнѣ порицалъ за то, что мо-
 жетъ послѣдовать миръ, — или если бы ты порицалъ тѣхъ, кто во
 время войны охотно помогаетъ своему отечеству?“— „Конечно, я этого
 не имѣю въ виду.“— „Ты знаешь,“ продолжалъ Сократъ, „что Ликургъ
 лакедемонскій нисколько не возвысилъ бы Спарты надъ прочими госу-
 дарствами, если бы, главнымъ образомъ, не ввелъ въ ней повиновенія
 законамъ? И развѣ тебѣ неизвѣстно, что въ государствахъ тѣ правители
 самые лучшіе, которымъ граждане наиболѣе обязаны повиновеніемъ за-
 конамъ? И то государство, въ которомъ граждане наиболѣе повинуются
 законамъ, счастливо во время мира и незыблемо во время войны. Мало
 этого: единомысліе считается величайшимъ благомъ для государства, и
 весьма часто совѣты старшинъ и лучшіе мужи внушаютъ гражданамъ
 эту обязанность. Въ Элладѣ повсюду постановлено закономъ, чтобы граж-
 дане давали клятву въ единомысліи, и пуще всего избѣгали смуты и враж-
 ды. Но я полагаю, что это дѣлается не для того, чтобы граждане присуж-
 дали награды однимъ и тѣмъ же хорамъ или чтобы хвалили однихъ и тѣхъ
 же флейтистовъ, или чтобы отдавали предпочтеніе однимъ и тѣмъ же поэ-
 тамъ, или чтобы предавались однимъ и тѣмъ же удовольствіямъ. Это дѣ-
 лается главнымъ образомъ для того, чтобы они повиновались законамъ.
 Если граждане пребываютъ въ этомъ повиновеніи, то государства быва-
 ютъ сильны и богаты, тогда какъ безъ единомыслія ни государство не

можетъ хорошо стоять, ни домъ счастливо управляться. Да и въ частной жизни кто менѣе получаетъ наказаній со стороны государства и кто получаетъ больше уваженія, какъ не тотъ, кто повинуется законамъ? Кто менѣе встрѣчаетъ неудачъ въ судахъ и кто болѣе выигрываетъ? Кому скорѣе ввѣрятъ опеку надъ имуществомъ, сыновьями, дочерьми? Кого скорѣе государство признаетъ благонадежнымъ, какъ не человѣка поступающаго законно? Отъ кого болѣе могутъ ожидать соблюденія своихъ правъ родители, родственники, слуги, друзья, граждане, иностранцы? Къ кому скорѣе какъ не къ такому человѣку охотно явятся союзники и кому болѣе довѣрятъ предводительство, охрану крѣпостей, города? Отъ кого болѣе можетъ ожидать благодарности благодѣтель, какъ не отъ вѣрнаго закону? Кому болѣе станутъ благодѣтельствовать какъ не тому, отъ кого увѣрены, что получатъ признательность? Съ кѣмъ болѣе пріятно быть въ дружбѣ, какъ не съ такимъ человѣкомъ и съ кѣмъ — менѣе во враждѣ? У кого наиболѣе друзей и союзниковъ и наименѣе враговъ и непріятелей? Итакъ, Гишій, я доказываю, что законность и справедливость одно и то же. Если ты противоположнаго мнѣнія, то доказывай свое. — Гишій отвѣчалъ: „Нѣтъ, Сократъ, свои мнѣнія о справедливости я не признаю противоположными тобою высказаннымъ“. — „Ты, Гишій, знаешь ли какіе либо не писанные законы?“ — „Да, это тѣ законы, которые одинаково исполняются въ любой странѣ.“ — „Можешь ли ты сказать что ихъ постановили люди?“ — „Какимъ образомъ, когда они не въ состояніи сойтись и когда у нихъ разные языки?“ — „Кто же, ты думаешь, постановилъ эти законы?“ — „Я полагаю, — боги, потому что у всѣхъ людей прежде всего требуется чтить боговъ.“ — „И повсюду требуется почитать родителей?“ — „Да“ — „И чтобы родители не совокуплялись съ дѣтьми, ни дѣти съ родителями?“ — „Я думаю, Сократъ, что этотъ законъ не отъ боговъ.“ — „Почему?“ — „Потому что я знаю людей, которые нарушаютъ этотъ законъ.“ — „Нарушаютъ и много другихъ законовъ, но нарушители богоположенныхъ законовъ подлежатъ такому наказанію, котораго избѣжать человѣку нельзя, подобно, напримѣръ, тому, какъ нарушители постановленныхъ людьми законовъ избѣгаютъ возмездія — то скрытно, то насиліемъ.“ — „Какого же возмездія, Сократъ, не могутъ избѣжать ни родители, совокупившіеся съ дѣтьми, ни дѣти совокупившіеся съ родителями?“ — „Самаго тяжкаго“, сказалъ Сократъ: „потому что можетъ ли человѣкъ, производящій дѣтей, понести наказаніе большее, чѣмъ каково дурное дѣторожденіе?“ — „Какимъ же образомъ рожаютъ

дурныхъ дѣтей, когда сами родители—люди хорошіе, то-есть оба здоровы и идутъ отъ добраго корня?“ — „Ты забываешь, что производящіе дѣтей должны быть не только обоюдно хороши и добраго корня; но притомъ еще и во цвѣтѣ плотскихъ силъ. Или ты думаешь, что одинаковое сѣмя и у тѣхъ, что во цвѣтѣ силъ, и у тѣхъ, что не дозрѣли, и у тѣхъ, что перезрѣли?“ — „Разумѣется не одинаково.“ — „Но у которыхъ лучше?“ — „Очевидно, что у находящихся во цвѣтѣ силъ.“ — „А не у цвѣтущихъ не годится?“ — „Я думаю.“ — „Слѣдовательно, тогда не должно быть и дѣторожденія?“ — „Конечно, нѣтъ.“ — „И рождающіе тогда дѣтей рожаютъ, вопреки неписанному закону природы, — такъ, какъ не должно?“ — „Я думаю.“ — „Гдѣ же больше дурное дѣторожденіе, какъ не тутъ.“ — „Я согласенъ съ тобой въ этомъ вопросѣ“, сказалъ Гиппій. — „Возьмемъ теперь другой примѣръ. Не повсюду ли принято, чтобы платить благодарностью своимъ благодѣтелямъ?“ — „Да, принято, но и это нарушается.“ — „Не получаютъ ли однако возмездія и эти нарушители, когда остаются безъ добрыхъ друзей и принуждены бѣгать за своими отъявленными ненавистниками? Не дѣлаются ли добрыми друзьями тѣ, что благодѣтельствуютъ обращающимся къ нимъ? а непризнательныя къ своимъ благодѣтелямъ не подвергаются ли за непризнательность ненависти послѣднихъ, и въ силу великихъ выгодъ отъ связей съ благодѣтелями не должны ли они всячески ухаживать потомъ и за тѣми, кто ихъ ненавидитъ?“ — „Да, Сократъ, все это указываетъ на волю боговъ. Уже то, что сами законы заключаютъ въ себѣ наказаніе для нарушителей ихъ, на мой взглядъ, есть дѣло какого-то законодателя свѣше человѣческихъ.“ — „Итакъ, думаешь-ли ты, Гиппій, что боги постановляютъ справедливое, или же ты думаешь, что они постановляютъ нѣчто иное, чѣмъ справедливость?“ — „Разумѣется, они не постановляютъ ни чего инаго, и никто кромѣ боговъ не могъ бы установить сущей правды въ законахъ, отвѣчалъ Гиппій. — „Значитъ, Гиппій, и богамъ угодно, чтобы законное и справедливое было одно и то же“, сказалъ Сократъ.

Мы не беремся утверждать, чтобы всѣ примѣры, приводимые здѣсь въ доказательство, были вполнѣ пригодны или удовлетворительны; но общія начала основныхъ аксіомъ нравственной философіи выставлены такъ, что еслибы извѣстная новѣйшая школа этическихъ писателей обладала необходимымъ уваженіемъ и знаніемъ для правильной оцѣнки всего хорошаго и истиннаго, заключающагося въ рѣчахъ великихъ отцовъ ихъ собственной науки, то тѣмъ избавилась бы отъ строченія

многочисленныхъ томовъ остроумной софистики. Неписанные законы, авторитетъ которыхъ афинскій философъ такъ краснорѣчиво отстаиваетъ заодно съ великимъ еврейскимъ пророкомъ (Іеремія XXXI 33), жившимъ до него, и съ героемъ—просвѣтителемъ язычниковъ (посланіе къ Римлянамъ II 13), жившимъ четыре съ половиной вѣка позже, законы эти, говоримъ мы, представляютъ именно тотъ естественный и необходимый плодъ врожденныхъ человѣческихъ дѣйствій и насажденныхъ отъ Бога инстинктовъ въ области чувства и воли, которые Локкъ, въ злосчастный день для англійской философіи, счелъ обязательнымъ для себя отрицать, и отрицаніе которыхъ породило цѣлую школу тощихъ моралистовъ, начиная съ Юма и до Стюарта Милля, беззависимо застрявшихъ въ грязи, или запутавшихся въ паутинѣ жалкой софистики. Приведенный разговоръ свидѣтельствуетъ также объ искусствѣ съ какимъ здравый смыслъ великаго логика Греція умѣлъ одолѣть самый бездоказательный аргументъ противъ непреложности такихъ нравственныхъ различій, которыя основаны на странныхъ и ненормальныхъ привычкахъ нѣкоторыхъ дикихъ племенъ. Законъ остается закономъ, возражалъ Сократъ софисту Гиппю, не смотря на то, что можетъ быть иногда или даже часто нарушаемъ, и божественный инстинктъ все-таки остается божественнымъ, вопреки существованію фальшивыхъ инстинктовъ и болѣзненной чувствительности въ отдѣльныхъ личностяхъ или даже въ цѣлыхъ племенахъ. Какъ нельзя себѣ составить понятія о типѣ какой бы то ни было породы животныхъ по ея уродамъ, такъ точно нельзя и отрицать законъ магнитной полярности на основаніи уклоненій магнитной стрѣлки, находящейся на желѣзномъ кораблѣ или по близости желѣзной руды. Согласно Сократовой аргументаціи и ученію Аристотеля, отступленія нѣкоторыхъ личностей или даже племенъ отъ нормы человѣческой нравственности, —отступленія, которыя такъ смущали Локка, —не могутъ быть приняты за доводы противъ непреложности врожденныхъ нравственныхъ понятій, какъ существованіе спорадическихъ болѣзней или выродившихся типовъ не можетъ служить опроверженіемъ факта здороваго состоянія, и какъ ревъ встрѣчнаго осла, или даже цѣлаго стада ословъ, не можетъ дать повода къ отрицанію симфоній Бетховена.

О политическихъ мнѣніяхъ и поведеніи Сократа намъ придется сказать лишь нѣсколько словъ. Уже въ началѣ нашей статьи мы выяснили по этому поводу, что Сократъ, какъ и апостолъ Павелъ, какъ проповѣдники Евангелія вообще, всегда держался въ сторонѣ отъ всякаго

рода политическихъ вопросовъ; но не менѣе того, по своему видному и почетному положенію въ столицѣ, хотя и пріобрѣтшей громкую извѣстность, но бывшей въ сущности незначительнымъ демократическимъ государствомъ, онъ былъ въ иныхъ случаяхъ вынужденъ касаться предметовъ общественной пользы и публично обсуждать поступки общественныхъ дѣятелей. При иномъ образѣ дѣйствій, ему пришлось бы наложить на себя печать молчанія относительно многихъ сторонъ жизни, всецѣло подлежащихъ вѣдѣнію его нравственной миссіи; кому же, это могло бы навлечь на него обвиненіе въ апатіи, равнодушіи и трусости, что было бы крайне неблагоприятно для его вліянія, какъ нравственнаго учителя. Въ книгѣ Ксенофонта нѣтъ недостатка въ указаніяхъ на политическія тенденціи Сократа, которыя мы и попытаемся передать здѣсь въ сжатомъ очеркѣ.

Основнымъ началомъ всякой политической дѣятельности, какъ мы могли заключить изъ бесѣды философа съ Гиппіемъ, онъ считаетъ неукоснительный долгъ для каждаго гражданина повиноваться существующимъ законамъ. Его требованіе святаго почитанія закона, которое, въ иныхъ случаяхъ, можетъ быть многими сочтено за черезчуръ строгое, мелочное, совпадаетъ съ требованіемъ апостола Павла, но находится въ прямомъ противорѣчій съ правилами усвоенными демократіей, какъ древней, такъ и новѣйшей: демократіи не по сердцу никакое благоговѣніе; увлеченное страстью большинство, готово счесть за узурпацію каждый законъ, накладывающій тормазъ на стремленія этого большинства, или узду на его своеволие. Трудно рѣшить, былъ ли Сократъ въ душѣ республиканцемъ по аѳинскому типу, какъ Аристотель, или подобно своимъ знаменитымъ ученикамъ, Платону и Ксенофону, питалъ реакціонное пристрастіе къ спартанской или монархико-аристократической формѣ правленія. Въ "Memorabilia", однако, не встрѣчается ничего такого, что отзывалось бы расположеніемъ къ абсолютизму, или слѣпымъ поклоненіемъ Спартѣ; и хотя во времена Сократа было въ ходу мнѣніе, сложившееся вслѣдствіе недавнихъ политическихъ неудачъ, что аѳинскій характеръ будто бы выролдился, тѣмъ не менѣе въ замѣчательномъ разговорѣ съ юнымъ Перикломъ философъ скорѣе расположенъ оправдывать, чѣмъ преувеличивать, ошибки своихъ согражданъ-демократовъ. Въ то же время вполне достоверно, что въ качествѣ философа и человѣка, имѣющаго возможность безпристрастно обсуждать общественныя дѣла; онъ не одобрялъ нѣкоторыхъ изъ

любленныхъ принциповъ демократіи, которой состоялъ членомъ. Итакъ, если предположить, что онъ въ душѣ былъ за демократію, то ему слѣдовало желать ее такой, какой хотѣлъ и Аристотель, т. е. съ тѣми ограниченіями и той смягчающей примѣсью аристократическаго элемента, которыя составляютъ то, что Аристотель называетъ *поліτεία* и что мы назовемъ умѣренной республикой, или народнымъ правленіемъ, основаннымъ не на однихъ только свободѣ и равенствѣ и не подлежащимъ стѣснительному произволу численнаго большинства. Напримѣръ: при порядкахъ, существовавшихъ въ афинской демократіи, Сократъ приписывалъ военныя неудачи своихъ согражданъ тому обстоятельству, что офицеры не получали спеціального образованія, а полководцы въ большинствѣ случаевъ были импровизованы (т. е. ставились на мѣсто вдругъ) ¹⁾. Безспорно то была Ахиллова пята демократіи. Филиппъ Македонскій въ слѣдующемъ вѣкѣ замѣтилъ саркастически, что афиняне несомнѣнно удивительный народъ, такъ какъ могутъ ежегодно изъ среды себя избирать по десяти полководцевъ, тогда какъ онъ въ теченіе всей своей жизни могъ выбрать только одного, Парменіона. Въ томъ же духѣ язвительный отецъ циниковъ замѣтилъ, послѣ одного выбора въ полководцы, что лучше слѣдовало бы посредствомъ голосованія заявить, что всѣ ослы лошади, и все таки это было бы благоразумнѣе, чѣмъ подносить титулъ полководцевъ личностямъ, не имѣвшимъ ни одного изъ качествъ вояка. Затѣмъ, Сократъ, какъ мыслитель и человѣкъ крайне самостоятельный, обладавшій болѣе чѣмъ обыкновенной долей нравственнаго мужества, не могъ одобрить ни демократической затѣи избирать на важныя общественныя должности посредствомъ случайной баллотировки, ни безразсуднаго обычая всѣхъ демократій предоставлять поспѣшной подачѣ голосовъ разнородной толпы, дѣйствующей подъ вліяніемъ минутнаго возбужденія или тонкой интриги, рѣшеніе самыхъ критическихъ вопросовъ, требующихъ толковости, хладнокровія и безпристрастія. Далѣе, какъ человѣкъ, любящій истину, Сократъ энергично возставалъ противъ системы демократическихъ правленій приноравливаться къ народнымъ предразсудкамъ, вмѣсто того, чтобы имъ противодѣйствовать; а болѣе всего онъ ненавидѣлъ

¹⁾ Это написано за годъ до потрясающихъ событій Франко-Прусской войны, явно доказавшей общественному мнѣнію несостоятельность британской военной системы.

и постоянно обличалъ то фальшивое и вполне безсодержательное витійство, къ которому вынуждены прибѣгать кандидаты на разныя должности, когда избиратели, держащіе ихъ судьбу въ своихъ рукахъ, руководятся въ своихъ мнѣніяхъ мѣстными интригами и личными страстями, а не широкими соображеніями общественнаго права и общаго блага. Наконецъ, какъ моралистъ, онъ зналъ, что нѣтъ для человѣка болѣе сильной приманки, чѣмъ властолюбіе. Демократія же разжигала эту все-сильную страсть, постояннымъ и могущественнымъ стимуломъ; въ результатъ подобнаго образа дѣйствій являлось то, что не лучшіе, а худшіе люди занимали общественныя должности, пользовавшіяся наибольшимъ вліяніемъ и довѣріемъ, такъ какъ хорошіе люди были скромны, и желаніе ихъ играть видную политическую роль уступало передъ страхомъ ответственности. Сократъ относился къ этому вопросу, если не какъ анти-республиканецъ, то положительно какъ анти-демократъ, и не слѣдуетъ забывать при этомъ, что не только онъ, но, мы прибавимъ, и всеъ благородные греки, протестовали наравнѣ съ нимъ, да, пожалуй и еще энергичнѣе, противъ холоднаго эгоизма узкой олигархіи, заботившейся исключительно о своихъ личныхъ интересахъ. Сократъ, какъ и всеъ прочіе его сограждане, въ чьихъ жилахъ текла эллинская кровь, питалъ инстинктивную ненависть къ тиранин и угнетенію, въ какой бы формѣ они ни проявлялись. Доказательствомъ этому служить, по словамъ Ксенофонта, публично заявленное имъ презрѣніе къ двумъ изъ тридцати тирановъ, вопреки волѣ которыхъ онъ спокойно продолжалъ свое любимое занятіе.

Судъ надъ Сократомъ и смерть его, о которыхъ намъ теперь предстоитъ говорить, — одно изъ самыхъ интересныхъ историческихъ событій, могущихъ въ то же время служить полезнымъ предостереженіемъ для многочисленнаго класса людей, готовыхъ, по своей безграничной вѣрѣ въ девизъ: Гласъ народа — гласъ Божій, подчиняться во всемъ приговору толпы. Народъ, и въ данномъ случаѣ народъ необычайно смѣтливый и умный, но облеченный въ тяжелые доспѣхи неосмысленной традиціи, подъ искажающимъ вліяніемъ предрасудковъ, разжигаемый личной ненавистью и подстрекаемый медоточивымъ витійствомъ заискивающихъ ораторовъ, совершилъ поступокъ, не имѣющій себѣ подобнаго въ лѣтописяхъ исторіи и жестоко противорѣчащій основнымъ началамъ истины и правосудія. По счастью, въ нашихъ рукахъ находятся указанія самыхъ точныя и неопровержимыя, какъ насчетъ характера обвиненій, взведенныхъ на

философа, такъ и насчетъ заблужденій, пагубно повліявшихъ на рѣшеніе судей. По первому пункту, мы имѣемъ обвинительный актъ, воспроизведенный буквально въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ Платономъ и Ксенофонтомъ. По второму — относительно того, что, въ сущности, подало поводъ къ обвиненію, намъ служить указаніемъ древняя комедія Аристофана „Облака“, гдѣ настроеніе общественнаго мнѣнія аѳинянъ воспроизведено съ такой живостью и силою, что все описанное кажется дѣломъ вчерашняго дня. Въ этой комедіи, самой умной, конечно, и самой юмористической изъ всѣхъ существующихъ донинѣ комедій, Сократъ выведенъ представителемъ софистовъ, а этотъ классъ людей выставленъ умышленно въ свѣтъ, способномъ вызвать цѣлую бурю личнаго и патріотическаго негодованія противъ философа. Несомнѣнно, что вся эта питрига, на сколько она касалась Сократа, была тканью грубѣйшей лжи; но ни тѣ, на чьей обязанности лежитъ забавлять публику, ни публика, потѣшающаяся ихъ шутками, никогда не бываютъ слишкомъ щекотливы въ выборѣ предмета для насмѣшекъ. Популярная комедія, трактующая о злобѣ дня, популярна не въ силу своей правдивости, а въ силу умѣнья искусно поблажать вкусамъ толпы, считающей себя непогрѣшимой: вотъ настоящая пища для народныхъ предразсудковъ. На этомъ основаніи положительно можно сказать, что грубый пасквиль, написанный на Сократа и игранный на аѳинской сценѣ съ громаднымъ успѣхомъ за 423 г. до Р. Х., былъ однимъ изъ главныхъ питателей тѣхъ мѣстныхъ чувствъ и предубѣжденій, вслѣдствіе которыхъ, двадцать три года спустя, произнесенъ былъ смертный приговоръ надъ великимъ проповѣдникомъ справедливости. Не слѣдуетъ забывать, что Сократъ былъ осужденъ не безпристрастнымъ судомъ юристовъ, наподобіе того, рѣшенію котораго подлежатъ въ Англіи дѣла, касающіяся церковной ереси, но судомъ присяжныхъ или народнымъ собраніемъ, большинствомъ членовъ котораго вопросъ о виновности подсудимаго былъ предрѣшенъ заранее; а судъ присяжныхъ, какъ видно изъ долгой практики англійскаго судопроизводства, легко можетъ превратиться изъ могучаго оплота противъ притѣсненій автократіи и олигархіи въ слѣпое орудіе народныхъ страстей. Словомъ, всѣ вышеперечисленные источники свѣдѣній о приговорѣ состоявшемся надъ Сократомъ, приводятъ насъ къ заключенію, которое мы могли бы себѣ составить и *argiōi*, на основаніи того, что мы знаемъ какъ о специальныхъ наклонностяхъ аѳинскаго народа, такъ и вообще о сла-

бостяхъ, присущихъ всему человѣчеству, масса котораго легко становится несправедливой подъ вліяніемъ политическаго или религіознаго возбужденія.

Для болѣе нагляднаго изложенія матеріала, послужившаго врагамъ философа къ его обвиненію, а большинству присяжныхъ—къ произнесенію ему смертнаго приговора, мы раздѣлимъ этотъ матеріалъ на пять слѣдующихъ пунктовъ:

1) Сократъ былъ однимъ изъ софистовъ; а при поверхностномъ, близорукомъ взглядѣ большинства аѣинской публики, да впрочемъ и всякой другой, по самому своему складу неспособной точно разграничивать понятія, было такъ же естественно смѣшивать философа съ его противниками, какъ Тациту и другимъ образованнымъ Римлянамъ—смѣшивать первыхъ христіанъ съ ихъ злѣйшими врагами, Евреями. Ненависть, которую народъ питалъ къ ремеслу и правиламъ софистовъ, естественно распространилась и на Сократа, какъ наиболѣе выдающагося изъ нихъ. Вслѣдствіе этого пункты, вошедшіе въ составъ его обвинительнаго акта, всецѣло были примѣнимы къ большинству людей того класса, съ которыми его отождествляли.

2) Большинство софистовъ не только не вѣрило въ боговъ своей страны, но, мало того, ихъ тонъ и всѣ пріемы обличали въ нихъ не просто скептиковъ, а даже атеистовъ.

3) Они не признавали непреложности моральныхъ различій, учили, что основаніемъ нравственности вообще служатъ положительный законъ, обычай, мода, ассоціація идей или просто—навыкъ.

4) Исповѣданіе подобныхъ началъ было тѣмъ опаснѣе, что поддерживалось благовидной и искусной логикой и риторикой, имѣвшей своею явною задачей, съ полнымъ пренебреженіемъ къ истинѣ, выдавать наилучшіе доводы за наилучшіе.

5) Естественнымъ и неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этого ученія было развращеніе юношества и ослабленіе основъ какъ семейной, такъ и общественной нравственности.

На сколько можно заключить изъ цѣлаго хода процесса, этими пятью пунктами исчерпываются всѣ причины, подавшія къ нему поводъ; самое же обвиненіе весьма опредѣленно и лаконически выражено у Ксенофонта въ слѣдующей фразѣ: „Сократъ обвиняется во первыхъ въ непризнаваніи тѣхъ боговъ, которыхъ признаетъ государство, и во введеніи другихъ новыхъ божествъ отъ себя, всеторыхъ—въ развращеніи юношества“.

Теперь, первый вопрос заключается въ томъ, было ли по аѳинскимъ законамъ возможно подобное обвиненіе. Относительно его я раздѣляю мнѣніе, талантливо изложенное профессоромъ Целлеромъ въ его превосходной книгѣ о греческой философіи. Мы полагаемъ, что обвиненіе не имѣло основаній въ законѣ: если бы даже факты, выставленные противъ Сократа, оказались вѣрными, все таки не было законнаго повода къ обвиненію. Хотя неоспоримо, что по теоріи, какъ греческаго, такъ и римскаго законодательства, можно было вчинать искъ противъ всякаго чело-
вѣка, не признававшаго боговъ отечественныхъ, и никому не дозволялось безъ разрѣшенія государства имѣть своихъ частныхъ боговъ; и хотя, дѣйствительно, при жизни Сократа, нѣсколько извѣстныхъ лицъ, какъ напр. Анаксагоръ и Діагоръ, судились и были изгнаны за безбожіе, тѣмъ не менѣе духъ терпимости былъ такъ силенъ въ тѣ времена и свободомысліе на столько неограниченно, что осудить на смерть въ Аѳинахъ въ 399 году до Р. Х. честнаго мыслителя единственно за нововѣріе было не извинительно, и не можетъ быть иначе объяснено, какъ глубокою личною враждой со стороны обвинителей и наигрубѣйшимъ предубѣжденіемъ со стороны судей.

Но процессъ этотъ принимаетъ еще болѣе серьезный характеръ, когда являются самыя положительныя доказательства тому, что обвиняемый былъ совершенно неповиненъ во всѣхъ вводимыхъ на него обвиненіяхъ, если даже допустить законность ихъ въ смыслѣ юридическомъ.

Каждая страница нашего очерка неопровержимо свидѣтельствуетъ о невинности Сократа; желающихъ же еще болѣе убѣдиться въ ней мы отсылаемъ къ Ксенофону, гдѣ доказательства этой невинности выступаютъ еще ярче. Изъ всѣхъ философовъ древняго міра только одинъ Сократъ представляетъ счастливое сочетаніе разумной нравственности съ благороднымъ благочестіемъ, соотвѣтственнымъ преданію его страны. Въ этомъ отношеніи сравнительно съ Конфуціемъ на дальнемъ Востокѣ и съ Аристотелемъ, его собственнымъ соотечественникомъ, онъ является лично-стью замѣчательно цѣльной и полной. Какъ представитель извѣстнаго типа людей, онъ стоитъ даже выше Платона и всецѣло воплощаетъ въ себѣ аѳинское благочестіе и аѳинскую философію, подобно тому какъ Чомерсъ олицетворяетъ собою религію, науку, пылкость и практическую мудрость Шотландіи. Платонъ, хотя чело-вѣкъ глубоко благочестивый, однако, какъ трансцендентальный философъ, былъ слишкомъ выпренихъ понятій, чтобы умѣть примириться съ обыденной и чувственной теологіей Го-

мера. Аристотель же, вполне лишенный сердечности и, какъ истый энциклопедистъ, довольствовался тѣмъ, что составилъ списки богамъ, которымъ не чувствовалъ желанья поклоняться. Что же касается до обвиненія Сократа въ томъ, что онъ вводилъ новыхъ боговъ, то оно могло возникнуть лишь вслѣдствіе грубаго народнаго недоразумѣнія на счетъ *δαίμων* или высшаго существа, которое, по заявленію Сократа, часто давало ему указанія. Что такое былъ этотъ сократовскій *δαίμων* мы сейчасъ увидимъ: допустивъ даже, что подъ этимъ словомъ дѣйствительно надо понимать домашняго духа, какъ это грубо предполагали, то и въ подобномъ духовномъ общеніи не было ничего противнаго нравовѣрнымъ воззрѣніямъ языческаго благочестія.

Третье обвиненіе, заключавшееся въ развращеніи юношества, было лишь слѣдствіемъ обвиненія въ безбожіи, выставленнымъ съ очевидною цѣлью возбудить заботливыя опасенія аѳинскихъ отцовъ семействъ, вѣровавшихъ еще въ несокрушимое Мараѳонское мужество добраго стараго времени и ненавидѣвшихъ утонченное легкомысліе новаго поколѣнія. Въ дѣйствительности Сократъ, подобно нашему современнику, извѣстному барону Бунзену, былъ по преимуществу другомъ юношества и заботился исключительно о его пользѣ. Отвѣтъ на подобное обвиненіе былъ ясенъ и тождественъ съ тѣмъ, какой могли бы дать методисты прошлаго вѣка на обвиненіе ихъ въ отклоненіи народа отъ установленной церкви: „Если бы вы, духовные пастыри, радѣли о народѣ, населяющемъ отдаленные уголки Корнвальса и Вельса, — мы никогда и не подумали бы вступаться въ его дѣла“. Точно такъ же и Сократъ имѣлъ право обратиться къ своимъ обвинителямъ съ слѣдующимъ вопросомъ, который мы встрѣчаемъ въ Апологіи Платона: „Если я развращалъ юношество, то кто же совершенствовалъ его? Единственно за неимѣніемъ кого бы то ни было другаго, кто бы позаботился о его обученіи началамъ справедливости, я взялъ на себя роль учителя. Обвиненіе, возводимое вами на меня, служить доказательствомъ нерадѣнія вашего къ вашимъ собственнымъ обязанностямъ“. За что же въ такомъ случаѣ былъ онъ осужденъ, спросимъ мы теперь? По несчастью, отвѣтъ на этотъ вопросъ слишкомъ ясенъ. Было пять поводовъ къ его обвиненію:

1) Его свободная рѣчь, какъ проповѣдника справедливости, пріобрѣла ему не мало враговъ во вліятельныхъ сферахъ. Не причастный злорадству и язвительности, даже чистосердечно снисходительный къ человѣческимъ слабостямъ, совершенная противоположность, какъ мы могли

убѣдиться, Кальвину, Сократъ, разъ-поставивъ правило, и примѣняя къ нему провѣрочный логическій методъ, былъ безошаденъ къ лицемѣрамъ, къ людямъ непослѣдовательнымъ въ своихъ сужденіяхъ: поэтовъ, ораторовъ, политиковъ, всѣхъ равно громилъ онъ. Всѣмъ и каждому въ частности онъ высказывалъ слишкомъ много непріятныхъ истинъ, и ему приходилось пожинать естественный плодъ посѣяннаго имъ опаснаго сѣмени. Истина, которую онъ считалъ неоцѣнимымъ сокровищемъ, была для многихъ отвратительнымъ аптекарскимъ снадобьемъ, и человекъ, угощавшій этимъ, не могъ внушать къ себѣ симпатіи. „Не потому ли сталъ я вашимъ врагомъ, что говорю вамъ правду?“ таковъ былъ вопросъ, поставленный болѣе четырехсотъ лѣтъ позже великимъ апостоломъ людямъ, уклонившимся отъ правилъ христіанскаго ученія. То же самое сталося во времена Сократа и будетъ повторяться до скончанія вѣковъ. Люди по природѣ не истину любятъ выше всего, а самихъ себя, свои собственныя желанія, свои собственныя фантазіи, свое я. Чтобы полюбить чистую истину имъ слѣдуетъ подвергнуться нравственному и умственному процессу передѣлки, т. е. возрожденію въ смыслѣ восточной философіи евангельскаго ученія.

2) Религіозная антипатія правовѣрной массы (а азіятыне особенно гордились своей религіозностью) къ личности, подозрѣваемой въ иновѣріи, скептицизмъ и атеизмъ, бываетъ такъ сильна, что обыкновенно вполне заставляеть позабывать всѣ доказательства какія можно привести въ пользу личнаго благочестія обвиняемаго, или даже въ пользу его безусловнаго правовѣрія.

3) Выше изложенныя причины могутъ имѣть громадное значеніе въ демократическомъ государствѣ, гдѣ судьи, или какъ мы ихъ называемъ, присяжные, представляютъ разнородную смѣсь невѣждъ и людей, полныхъ предразсудковъ.

4) Сократъ, какъ человекъ высокихъ началъ и можетъ-быть съ преувеличеннымъ понятіемъ о чести, не хотѣлъ снизойти до употребленія ни одной изъ тѣхъ интригъ, уловокъ и тонкихъ хитростей, къ которымъ часто успѣшно прибѣгаютъ для смягченія предубѣжденій враждебно расположенныхъ судей. Напротивъ, его манера держать себя на судѣ свидѣтельствовала скорѣе о желаніи завершить благородной смертью великое дѣло своей жизни. Онъ принялъ на себя свою защиту, чего не сдѣлалъ бы ни одинъ благоразумный человекъ, заботящійся лишь о своемъ

оправданіи; и рѣчь философа была скорѣе гордымъ заявленіемъ превосходства надъ судьями, нежели просьбой о милости.

5) Несомнѣнно, что возбужденность общественнаго мнѣнія, возникшая вслѣдствіе смуть недавно-установленнаго Спартанцами революціоннаго порядка и вслѣдствіе Оразивулова демократическаго переворота, благоприятствовало обвиненію чловѣка, принадлежавшаго къ классу, обыкновенно подозрительному для толпы, — чловѣка, имѣвшаго смѣлость не разъ громогласно заявлять свое мнѣніе на счетъ недостатковъ, нелѣпостей и промаховъ мѣстной демократіи. Этотъ политическій элементъ могъ, конечно, способствовать къ обвиненію философа, но обвиненіе, направленное противъ него, не носило характера чисто политическаго и первоначально было даже вполнѣ его чуждо, какъ можно заключить по изложенію процесса у Ксенофонта и Платона.

Принявъ во вниманіе пять приведенныхъ поводовъ къ обвиненію, припомнивъ сколько глупостей и жестокостей было совершено повсюду во имя религіи и проникнувшись всецѣло словами поэта о благодарности оказываемой обыкновенно настойчивымъ проповѣдникамъ истины:

„Die wenigen die von der Wahrheit was erkannt
Und thöricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten,
Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt;“

можетъ-быть и найдутся люди, которые будутъ удивлены вмѣстѣ съ Гротомъ, что „мудрецъ не былъ осужденъ ранѣе и что это могло только случиться вслѣдствіе необыкновенной терпимости Грековъ“. Въ этомъ замѣчаніи есть большая доля правды; но примѣненію политеистической терпимости къ Сократу способствовала несомнѣнная невинность обвиняемаго и покровительство многочисленныхъ друзей, которыхъ его мудрость и доброта пріобрѣли ему. Если бы Сократъ внесъ въ афинскую теологію такой же расколъ, какой Михаилъ Серве въ христіанскую, за что этотъ послѣдній благодаря общему духу европейскихъ законодательствъ той эпохи, и былъ сожженъ женевскими Кальвинистами, мы имѣли бы возможность сопоставить монотеистическую нетерпимость съ политеистической терпимостью по отношенію къ двумъ случаямъ вполнѣ тождественнымъ. По существу же дѣла казнь Серве была лишь громаднѣйшей законодательной и богословской ошибкой, между тѣмъ какъ смерть Сократа должна быть занесена безпристрастнымъ историкомъ въ разрядъ великихъ общественныхъ преступленій. Она была нарушеніемъ какъ мѣст-

ныхъ законовъ, такъ и человѣческихъ правъ, грубымъ потворствомъ слѣпому предразсудку, крайней дерзостью и безсильной злобой относительно священнѣйшихъ правъ человѣческой личности.

Подробности Сократовой смерти, описанныя съ такой граціозной силой и милою простотой Платономъ въ заключительныхъ главахъ Федона, хорошо извѣстны; но настоящій очеркъ казался бы неполнымъ безъ нѣсколькихъ выдержекъ изъ послѣдней и самой прекрасной сцены жизни философа. Итакъ мы закончимъ этими выдержками и чтобы, вполне ознакомить съ послѣдними днями Сократа, приведемъ извлеченіе изъ Аполоніи Платона, гдѣ хладнокровіе, самоувѣренность и непоколебимое мужество мудреца переданы съ тѣмъ богатствомъ красокъ и съ тою свободою граціей, на которыя былъ такой великій мастеръ этотъ писатель ¹⁾.

„Итакъ, я поступилъ бы ужасно, Аѳиняне, если бы по повелѣнію архонтовъ, которыхъ избирали вы для управленія мною и въ Потидеѣ, и въ Амфиполисѣ, и въ Деліонѣ ²⁾, оставался тамъ, гдѣ мнѣ было указано, и подобно другимъ, подвергался опасности потерять жизнь; а при повелѣніи божіемъ, которымъ, какъ я привыкъ думать, предписывается мнѣ провождать время въ любомудріи и испытаніи себя и другихъ, убоился бы смерти, или чего подобнаго, и оставилъ бы свое мѣсто. Да, это было бы ужасно: тогда кто-нибудь дѣйствительно имѣлъ бы право подвергнуть меня суду, какъ человѣка, не признающаго боговъ, — какъ такого человѣка, который не повинуется оракулу, боится смерти и считаетъ себя мудрецомъ, не будучи имъ. Въ самомъ дѣлѣ, граждане, — бояться смерти есть не что иное, какъ казаться мудрецомъ, не будучи имъ. Вѣдь казаться, значитъ, знать то, чего не знаешь; а смерти не знаетъ никто, — никто не знаетъ даже и того, не есть ли она для человѣка величайшее изъ всѣхъ благъ; и однакожь люди боятся ея, какъ будто знаютъ, что она есть величайшее изъ всѣхъ золъ. Какъ же не самое низкое невѣжество — думать, будто знаешь то, чего не знаешь! Напротівъ я, граждане, и въ этомъ отношеніи можетъ-быть тѣмъ отличаюсь отъ многихъ другихъ людей, и потому называлъ бы себя мудрѣе инаго, что, не зная достаточно о преисподней, такъ и думаю, что не знаю; а что поступать незаконно и не повиноваться лучшему, — будь то человѣку или богу, — есть дѣло худое и постыд-

¹ Эта цитата взята изъ «Сочиненій Платона», переведенныхъ на русскій языкъ проф. Карповымъ. *Прим. пер.*

²⁾ Сократъ говоритъ о своихъ походахъ въ качествѣ воина

ное, — это я знаю. Потому не буду бояться и бѣгать того, о чемъ не могу сказать, добро ли оно, — бояться и бѣгать болѣе, чѣмъ зла, которое уже извѣстно мнѣ, какъ зло. Положимъ, что теперь вы согласились бы отпустить меня и не послушались бы Анита, что или съ самаго начала и надлежало призывать меня сюда, или, когда призвали, надобно лишить жизни, такъ какъ онъ доказываетъ вамъ, что если я избѣгну смерти, то ваши сыновья, слѣдуя ученію Сократа, все и вездѣ развратятся, — положимъ, что на это вы сказали бы мнѣ: Сократъ! теперь мы не слушаемся Анита и отпустимъ тебя, однокоръ съ тѣмъ условіемъ, чтобы ты уже не занимался подобнымъ изслѣдованіемъ и любомудріемъ; если же снова будешь обличенъ въ томъ самомъ дѣлѣ, то умрешь. Положимъ, говорю, что вы отпускали бы меня на этомъ условіи: въ такомъ случаѣ вотъ каковъ былъ бы мой отвѣтъ: Аѳиняне! я преданъ вамъ чувствами дружбы и любви; но на мою вѣру большее право имѣютъ боги, чѣмъ вы. А потому, пока дышу и могу, не перестану философствовать и предлагать каждому встрѣчному убѣжденія и доказательства въ обычныхъ мнѣ выраженіяхъ: почтеннѣйшій мужъ! будучи гражданиномъ Аѳинъ, города, по своей мудрости и силѣ духа, великаго и славнаго, ты не стыдишься хлопотать о славѣ, чести и деньгахъ, чтобы собрать ихъ сколько можно болѣе; а о благоразуміи, объ истинѣ, о душѣ, чтобы она сдѣлалась сколько можно лучшею, не хлопчешь и не заботишься. Если же кто нибудь изъ васъ усомнится и скажетъ, что онъ заботится объ этомъ; то я не тотчасъ отпущу его и не вдругъ отстану, но буду спрашивать, испытывать, вывѣдывать, и когда окажется, что онъ не приобрѣлъ добродѣтели, а приписываетъ ее себѣ, то замѣчу ему, что у него самое важное унижается, а бездѣльное представляется важнымъ. Такъ обойдусь я и съ молодымъ человѣкомъ, и съ старикомъ — съ кѣмъ ни пришлось бы встрѣтиться, такъ — и съ иностранцемъ и съ аѳиняниномъ, и съ аѳинянами тѣмъ болѣе, чѣмъ ближе они ко мнѣ по племени, ибо такова, будьте увѣрены, воля божія. Я даже думаю, что въ городѣ не найти вамъ блага болѣе моего служенія богу; потому что цѣль моихъ прогулокъ — не иная, какъ убѣжденіе молодыхъ людей и стариковъ — пещись не прежде и не столько о тѣлѣ, о деньгахъ и о чемъ нибудь другомъ, сколько о душѣ, чтобы сдѣлать ее совершеннѣйшею. Я доказываю, что не изъ денегъ рождается добродѣтель, а изъ добродѣтели — деньги, равно какъ и все другія частныя и общественныя для людей блага. Если, говоря это, я развращаю юношей; то слова мои конечно вредны: а кто сказалъ бы,

что я учу не этому, а другому, тотъ не сказалъ бы ничего. Итакъ я отвѣчалъ бы: Аѳиняне! повѣрите вы Аниту, или не повѣрите, отпустите меня или нѣтъ,—но я буду поступать не иначе, хотя бы мнѣ пришлось умереть много разъ: *или отъ дѣтства и до старости*.

(Эти слова вызвали со стороны судей ропотъ порицанія.)

„Не шумите, Аѳиняне; устояте въ томъ, о чемъ я васъ просилъ: то-есть, не шумомъ отвѣчать на мои слова, а вниманіемъ; потому что вниманіе, думаю, принесетъ вамъ пользу. Вотъ я намѣренъ сказать и нѣчто другое, при чемъ можетъ-быть вы поднимете крикъ; но отнюдь не дѣлайте этого. Знайте, что если вы лишите меня жизни,—меня, такого человѣка, какимъ я себя описываю: то повредите болѣе себѣ, чѣмъ мнѣ ¹⁾). Мнѣ не сдѣлаютъ вреда ни Мелить, ни Анить, да и не могутъ; потому что, кажется, не въ порядкѣ вещей, чтобы человѣку лучшему вредилъ худшій. Положимъ, онъ лишитъ меня жизни, либо изгонитъ, либо обезчеститъ: но это—великое зло, только по его, или по чьему-нибудь мнѣнію, а по моему—не зло. Напротивъ, я почитаю гораздо большимъ зломъ дѣлать то, что онъ теперь дѣлаетъ, то-есть, намѣреваться безъ вины лишитъ человѣка жизни. Поэтому въ настоящія минуты, Аѳиняне, я защищаю вовсе не себя, какъ иной можетъ быть думать, а васъ, чтобы обвинивъ меня, вы не лишились даннаго вамъ богомъ дара. Да, если вы умертвите меня, то трудно будетъ вамъ найти другаго подобнаго мнѣ, котораго—хоть и смѣшно, а справедливо—богъ помѣстилъ въ городѣ, будто на великомъ и благородномъ конѣ, для того, что этотъ конь, по причинѣ своей величины, довольно неповоротливъ и долженъ быть возбуждаемъ жаломъ овода. Именно, ту-то, кажется, должность въ отношеніи къ городу богъ и возложилъ на меня, чтобы я и возбуждалъ васъ, и убѣждалъ, и надоѣдалъ каждому, чтобы я непрестанно, во весь день подседалъ то къ тому, то къ другому. Да, граждане, другаго такого не легко имѣть вамъ: поэтому, если повѣрите мнѣ, то пощадите меня. Но разсердившись, какъ пробуждаемые отъ сна, вы вѣроятно будете меня бить и, послушавшись Анита, безъ труда убьете, чтобы остальную жизнь провести во снѣ, если богъ, заботясь о васъ, не пошлетъ вамъ еще кого-нибудь. А что я таковъ, какимъ богъ далъ меня городу, уразумѣете изъ слѣдующаго: не на человѣческой разсчетъ, безъ сомнѣнія, походить,

¹⁾ Обвинителями Сократа были: трагикъ Мелить, ораторъ Лаконъ и кожевникъ Анить.

что я нерадѣю обо всемъ своемъ и столько уже лѣтъ оставляю безъ вниманія неустройства домашнія; напротивъ, всегда занимаюсь вашими дѣлами, бесѣдуя съ каждымъ порознь, какъ будто отецъ или старшій братъ, и убѣждая слѣдовать добродѣтели. Была бы еще причина поступать такимъ образомъ, если бы чрезъ это я снискивалъ выгоду, или за свои наставленія бралъ плату: но вы и сами таки видите, что мои обвинители, сколь ни безстыдны ихъ извѣты въ отношеніи ко всему другому, не могли однакожь дойти до той степени безстыдства, чтобы представить свидѣтеля, будто я получалъ какую-нибудь плату, или требовалъ ея. Да впрочемъ съ моей стороны, — достаточное, кажется, свидѣтельство истины и самая бѣдность.

„Можетъ-быть покажется страннымъ, что частно я даю совѣты, ходя изъ мѣста въ мѣсто, и беру на себя многое, а публично не осмѣливаюсь войти въ ваше собраніе и совѣтовать городу. Причину этого вы уже слышали отъ меня много разъ: я часто говаривалъ, что во мнѣ бываетъ нѣчто божественное и геніальное, надъ чѣмъ Мелитъ смѣялся и въ доносѣ. Между тѣмъ я съ самаго дѣтства слышу въ себѣ какой-то голосъ, который, въ минуту проявленія, всегда отклоняетъ меня отъ того, что думалось мнѣ сдѣлать, а побуждать — никогда не побуждаетъ ¹⁾. Онъ-то

¹⁾ Этой фразы достаточно, чтобы дать намъ полное понятіе о такъ-называемомъ демонѣ (δαίμων) или домашнемъ духѣ Сократа. Очевидно онъ былъ не что иное какъ внутренній голосъ, отвращающій отъ извѣстнаго образа дѣйствій, — не подлежащій никакой провѣркѣ и необъяснимый; онъ можетъ быть причисленъ къ тому, что мы называемъ таинственными инстинктами и предчувствіями, и Сократъ, какъ человѣкъ благочестивый, приписывалъ его, и по моему мнѣнію разумно, источнику всякой первичной жизненной силы и умственной энергіи, т. е. Богу. Если люди ѣдятъ, пьютъ, спятъ и отправляютъ другія существенныя жизненныя функціи въ силу закона, орудуемаго самимъ Создателемъ и находящагося внѣ всякаго контроля человѣческой воли, то нѣтъ причины почему великій источникъ всякой міровой энергіи не могъ бы распространить своего могущественнаго вліянія, для насъ необъяснимаго естественными средствами, и на высшія сферы нашей нравственной и умственной жизни, внѣ и помимо вашихъ предположеній и желаній. Наши мыслительныя способности, не смотря на всю свою притязательность, весьма ограничены, и все ихъ превосходство основывается лишь на анатомированіи мертвыхъ тѣлъ; слабы и безсильны онѣ во всемъ, что касается живыхъ организмовъ. Гомеръ постоянно указываетъ на то, что герои его заимствовали свою энергію и мудрость отъ безконечнаго источника всякой энергіи и мудрости; и на основаніи этого

возбранилъ мнѣ заниматься политическими дѣлами и, кажется, поступалъ прекрасно; ибо знайте, афиняне, что если бы я задолго рѣшился вступить въ отправленіе общественныхъ должностей, то давно бы уже погибъ и не принесъ бы никакой пользы ни вамъ, ни самому себѣ. И не гнѣвайтесь на меня за истину: нѣтъ человѣка, который спасся бы, противясь сознательно—вамъ ли это, или какому-нибудь другому народному собранію, и поставляя преграды несправедливости и преступленіямъ въ городѣ. Ему необходимо сражаться за правду, и если онъ хочетъ спастись на нѣсколько времени, то долженъ вести жизнь частную, а не общественную“.

Конечно, ни въ Афинахъ, ни въ Нью-Йоркѣ, ни одинъ обвиняемый, желающій спасти свою жизнь, не рѣшился бы произнести подобную защитительную рѣчь передъ демократическимъ судомъ присяжныхъ. Въ глазахъ большинства судей Сократа, собравшихся съ цѣлью осудить его, такая защита могла лишь увеличить его вину. Если онъ считаетъ себя слиш-

здорового человѣческаго инстинкта, Сократъ утверждалъ, что въ важныхъ и критическихъ обстоятельствахъ имъ часто руководилъ таинственный голосъ или внушенія со стороны демона, *τὸ δαιμόνιον*. Единственная вещь, требующая въ этомъ случаѣ объясненія—это методъ, руководившій дѣйствіями помянутой божественной силы. Ея методъ дѣйствія былъ отрицательный, а не положительный: она постоянно предупреждала о томъ, чего не слѣдовало дѣлать, но никогда не подстрекала на дѣйствіе. Причину этого, мы полагаемъ, не слѣдуетъ искать далеко. Сократъ былъ умствователемъ и по личному характеру и по характеру народа, къ которому принадлежалъ; логика была его путеводной звѣздой на жизненномъ пути, и ея свѣтъ руководилъ имъ во всѣхъ ежедневныхъ обстоятельствахъ его жизни. Но и въ жизни счастливейшихъ людей бываютъ минуты грусти и сомнѣнія, когда самые мудрые и самые добросовѣстные изъ нихъ не могутъ взвѣсить всѣхъ про и contra, необходимыхъ для жизненнаго обихода; въ подобныхъ случаяхъ люди возвращаются къ тѣмъ кореннымъ первичнымъ инстинктамъ, которыя лежатъ въ основѣ всѣхъ сужденій и предположеній нашихъ. Сократъ обладалъ въ высшей степени отъ Бога даннымъ инстинктомъ, а этому не приходилось безразлично мѣшаться въ такія дѣла, изъ которыхъ онъ едва ли могъ бы выйти безъ ущерба своему достоинству. Итакъ, самъ Богъ вложилъ въ сердце философа таинственный предостерегающій инстинктъ инстинктъ безцѣнный для человѣка, обреченнаго вращаться среди толпы и тѣмъ болѣе полезный для Сократа, что ему постоянно угрожала опасность быть увлеченнымъ своими широкими и сильными симпатіями въ область, которой въ интересѣ его высокой миссіи ему было лучше не касаться.

комъ честнымъ и добродѣтельнымъ, чтобы жить среди насъ, такъ пускай умретъ! Вотъ каково было впечатлѣніе, произведенное на нихъ рѣчью Сократа и на основаніи котораго они вынесли приговоръ, обвинявшій философа, хотя и въ силу незначительнаго большинства. Этимъ вердиктомъ, по аѳинскимъ законамъ, не опредѣлялась въ точности степень наказанія; обвинитель потребовалъ примѣненія смертной казни, но вслѣдствіе постановленія вердикта ничтожнымъ большинствомъ можно было ожидать, что присяжные удовлетворились бы меньшимъ наказаніемъ, выкажи только обвиняемый хоть какое-нибудь желаніе воспользоваться милосердіемъ судей. Въ короткой рѣчи, произнесенной имъ по объявленіи обвинительнаго вердикта, хотя Сократъ и заявилъ о своей готовности уплатить пеню въ тридцать минъ, которыми друзья общались снабдить его (самъ онъ былъ для того слишкомъ бѣденъ), но это было сказано такимъ тономъ спокойнаго превосходства и сопровождалось такимъ гордымъ требованіемъ должной ему награды за великія общественныя заслуги вмѣсто наказанія, что судьи его, будучи людьми дюжинными и дѣйствуя подъ впечатлѣніемъ минуты, едва ли могли не принять его рѣчь за личную обиду и не приговорить философа къ смертной казни за его заносчивость относительно ихъ самихъ, какъ за оскорбленіе боговъ.

Итакъ судьба Сократа была рѣшена, и онъ не обнаружилъ ни малѣйшаго желанія измѣнить ее. Будучи строгимъ блюстителемъ законовъ и дорожа своимъ нравственнымъ вліяніемъ на людей гораздо болѣе, чѣмъ своей жизнью, онъ отвѣчалъ отказомъ на всѣ предложенія помочь ему убѣжать изъ тюрьмы. Онъ пробылъ тридцать дней на порукахъ въ ожиданіи возвращенія съ празднествъ Делійскаго священнаго корабля, ¹⁾ въ отсутствіе котораго аѳинскіе законы не позволяли ни чьей публичной казни. За все это время, онъ, какъ свидѣлствуютъ современники, сохранялъ свой обычный игриво-серьезный тонъ, веселое настроеніе духа и достоинство, характеризовавшіе его защиту на судѣ. Онъ бесѣдовалъ съ друзьями о безсмертіи души; отчетъ объ этомъ разговорѣ, безъ сомнѣнія существенно вѣрный въ своей основѣ, но сильно платонизированный въ выводахъ, сохранился для міра въ хорошо извѣстномъ діалогѣ Федонъ. Заключительныхъ главъ этого сочиненія, гдѣ съ неподражаемой прелестью

¹⁾ Деліи, аѳинскій праздникъ, ежегодно совершаемый въ воспоминаніе счастливаго похода Тезея въ Критъ, избавившаго Аѳины отъ позорной дани.

и графическою простотою изложены послѣднія минуты земной жизни высокочтимаго учителя, вполне достаточно для завершения полноты нашего очерка.

„Конечно, утверждать рѣшительно, что все это произойдетъ не иначе, какъ я сказалъ, человѣку умному не годится: но что, касательно нашихъ душъ и ихъ жилища, будетъ нѣчто такое или тому подобное, — въ то вѣрить, при явномъ безсмертіи души, кажется, и слѣдуетъ, и можно рѣшиться; ибо эта рѣшимость прекрасна, и ею надобно какъ бы обаять себя. Потому-то я и распространился въ рассказѣ объ этомъ мнѣ. А когда такъ, то человѣкъ долженъ быть спокоенъ за свою душу, если въ жизни онъ распростился съ нѣкоторыми удовольствіями и украшеніями тѣла, будто съ вещами ему чуждыми и приносящими больше вредъ. Стараюсь искать удовольствія въ познаніи, и украшая душу не чуждыми, но дѣйствительно ей свойственными украшеніями, т. е. здравомысліемъ, справедливостью, мужествомъ, свободою и истиною, онъ ждетъ путешествія въ преисподнюю и готовъ идти туда по зову судьбы. Вотъ и вы, Симміасъ и Кевитъ, продолжалъ онъ, и всѣ другіе, какъ-нибудь и когда-нибудь отойдете: „а меня теперь же зоветъ судьба“, сказалъ бы трагикъ, и мнѣ почти пора уже приступить къ омовенію, ибо выпить ядъ, кажется, лучше, вымывшись, чтобы не доводить женщинъ до труда омыывать умершаго.

„Когда онъ сказалъ это, Критонъ примолвилъ: Пусть такъ, Сократъ; но что поручишь ты имъ или мнѣ касательно своихъ дѣтей, либо чего другаго? Поручи какое нибудь дѣло, которое исполнивъ, мы могли бы тѣмъ выразить тебѣ благодарность. — Говорю то же самое, Критонъ, что всегда: ничего новаго, отвѣчалъ онъ. Если вы будете заботиться о себѣ, то что бы ни сдѣлали, сдѣлаете добро и для меня, и для моихъ, и для себя самихъ, хотя бы теперь и не общались; а когда вознерадите о себѣ и не захотите жить по сказаннымъ нынѣ и въ прежнее время словамъ моимъ, — будто ходить по проложенной стезѣ; то, хотя бы теперь многое и съ увѣренностію общали, ничего не сдѣлаете. — Мы вѣрно будемъ такъ поступать, продолжалъ Критонъ: но какимъ образомъ похоронить тебя? — Какимъ вамъ угодно, если только схватите меня, и я не убѣгу отъ васъ. Тутъ слегка засмѣявшись и взглянувъ на насъ, онъ сказалъ: Не вѣрить мнѣ Критонъ, друзья, что настоящій Сократъ — тотъ, который теперь разговариваетъ и поставяетъ въ порядкѣ каждое свое слово, а не тотъ, котораго онъ скоро увидитъ мертвымъ, и спра-

шиваетъ, какъ меня похоронить. Видно, говоря такъ долго, что, выпивши ядъ, я не останусь съ вами, но отоиду къ счастливой жизни блаженныхъ, — видно, эти мои слова, по его мнѣнію, сказаны были только для утѣшенія васъ и меня. Дайте же за меня Критону ручательство, противное тому, какое онъ далъ моимъ судьямъ. Онъ поручился, что я останусь, а вы поручитесь, что послѣ смерти не останусь, но уйду: тогда ему будетъ легче перенести это; тогда, видя мое тѣло сожигаемымъ или закапываемымъ, онъ устыдится своей скорби, какъ будто я потерпѣлъ нѣчто жестокое, и при погребеніи не скажетъ, что кладетъ, выносить и погребаетъ Сократа. Да, знай, добрый Критонъ, продолжалъ Сократъ, что нехорошее объ этомъ слово не только унижительно для самаго дѣла, но и вредно для душъ. Нѣтъ, надобно быть спокойнымъ и говорить, что ты погребашь мое тѣло; и погребай, какъ тебѣ угодно, особенно же какъ думаешь совершить это согласно съ закономъ.

„Сказавъ такимъ образомъ, онъ всталъ и пошелъ въ другую комнату мыться. Критонъ послѣдовалъ за нимъ, а намъ приказано остаться. Оставшись, мы разговаривали между собою о сказанномъ, возобновляли въ памяти бывшее разсужденіе и наконецъ, пришедши къ мысли о предстоявшемъ намъ несчастіи, живо вообразили себѣ, что лишаась Сократа, будто отца, мы въ дальнѣйшей своей жизни будемъ сиротами. Едва онъ омылся, какъ принесли къ нему дѣтей, — у него было два маленькихъ сына, да одинъ большой, — и пришли домашнія женщины. Поговоривъ съ ними въ присутствіи Критона и давъ имъ наставленіе, какое хотѣлъ, онъ приказалъ удалиться и женщинамъ, и дѣтямъ, а самъ вошелъ къ намъ. Между тѣмъ приближалось захожденіе солнца; ибо онъ долго оставался во внутренней комнатѣ. Вошедши, онъ сълъ омытый, и тутъ уже разговаривалъ немного. Потомъ пришелъ приставъ одиннадцати судей и, ставъ передъ нимъ, сказалъ: Сократъ! на тебя конечно я не буду жаловаться, какъ жалуюсь на другихъ которые бранятъ меня и проклинаютъ, когда я по приказанію судей объявляю имъ, что надобно выпить ядъ. Въ продолженіе этого времени я вообще узналъ тебя, какъ человѣка благороднѣйшаго, кротчайшаго и добрѣйшаго изъ всѣхъ, какіе когда-нибудь сюда приходили, а теперь еще яснѣе вижу, что ты будешь досадовать не на меня, — ибо знаешь виноватыхъ, — а на нихъ. Итакъ, ты конечно догадываешься, съ какою вѣстью я пришелъ къ тебѣ: будь счастливъ и постарайся подвергнуться необходимости. При этихъ словахъ онъ заплакалъ и, повернувшись, ушелъ. А Сократъ, взгля-

нувъ на него, сказалъ: будь счастливъ и ты, и мы тоже будемъ. Потомъ, обратившись къ намъ, промолвилъ: Какой обходительный человѣкъ! онъ все это время прихаживалъ ко мнѣ и иногда разговаривалъ; человѣкъ очень добрый! вотъ и теперь искренне оплакиваетъ меня. Ну-ка послушаемся его: Критонъ, пусть кто-нибудь принесетъ ядъ, если онъ стерть; а если нѣтъ, — пусть сотрутъ ¹⁾. — Но я думаю, Сократъ, сказалъ Критонъ, что на вершинахъ горъ солнце еще свѣтитъ, не закатилось. Притомъ знаю, что другіе, по выслушаніи объявленія, выпивали ядъ очень поздно, ибо много ѣли и долго пировали; а иные даже удовлетворяли сладострастнымъ своимъ пожеланіямъ съ бывшими у нихъ любовными. Такъ не спѣши, — время еще позволяетъ. — Тѣ, о которыхъ ты говоришь, Критонъ, сказалъ Сократъ, по крайней мѣрѣ не безъ причины такъ поступали; въ этихъ дѣйствіяхъ они думали найти свою пользу; напротивъ, я не имѣю причины поступить такимъ образомъ; потому что, принявъ ядъ нѣсколько поздне, ничего не выиграю, а буду только смѣшонъ самому себѣ, то-есть, буду привязываться къ жизни и беречь ее, когда она для меня ничто. Такъ, послушайся же, сдѣлай, что я говорю. — Выслушавъ это, Критонъ далъ знакъ близъ стоявшему мальчику. Мальчикъ вышелъ и чрезъ нѣсколько времени возвратился, ведя за собою человѣка, долженствовавшего дать ядъ и державшаго въ рукъ чашу. Увидѣвъ его, Сократъ сказалъ: хорошо, добрый человѣкъ; что же мнѣ надобно дѣлать? ты вѣдь знатокъ этого. — Болѣе ничего, отвѣчалъ онъ, какъ выпить и ходить, пока не почувствуешь тяжести въ ногахъ; потомъ лечь: такъ и будетъ дѣйствіе, — и тутъ же подалъ Сократу чашу. Сократъ принялъ ее съ видомъ чрезвычайно спокойнымъ, безъ трепета, не измѣнившись ни въ цвѣтѣ, ни въ чертахъ лица; только, по обыкновенію, взглянувъ изподлобья на этого человѣка, спросилъ: что ты скажешь? сдѣлать бы отъ этого напитка кому-нибудь возліяніе; можно или нѣтъ? — Мы столько стерли, Сократъ, сколько надобно выпить, отвѣчалъ онъ. — Понимаю, промолвилъ Сократъ; по крайней мѣрѣ вѣдь молить боговъ о благополучномъ переселеніи отсюда туда и позволительно и должно: такъ вотъ я и молюсь, чтобы такъ было. Сказавъ это, онъ въ ту же минуту поднесъ чашу къ устамъ и безъ всякаго принужденія, весьма легко выпилъ ее. До этой минуты многіе изъ насъ имѣ-

¹⁾ Ядъ добываемъ былъ изъ сѣмянъ цикуты (омеги), которыя для этого растирались и давали убійственный сокъ.

ли довольно силы удерживаться отъ слезъ; но когда мы увидѣли, что онъ пьетъ и выпилъ, то уже нѣтъ: даже у меня самого невольно ручьями полились слезы; такъ что я закрылся плащомъ и оплакивалъ свою участь, — да, именно свою, а не его, потому что лишился такого друга. Что же касается до Критона, то не могли удержать слезъ, онъ всталъ еще прежде меня. А Аполлдоръ и прежде не переставалъ плакать; но тутъ уже зарыдалъ, завопилъ и такъ терзался, что никто изъ присутствовавшихъ, кромѣ одного Сократа, не могъ не сокрушаться его страданіями. — Что вы дѣлаете, странные люди! сказалъ онъ. Я для того между прочимъ отослалъ женщинъ, чтобы онѣ не произвели чего-нибудь подобнаго; ибо слышалъ, что умирать надо съ добрымъ словомъ. Пожалуйста успокойтесь и удержитесь. — Услышавъ это, мы устыдились и удержали слезы, а онъ ходилъ и, почувствовавъ, что его ноги отяжелѣли, легъ навзничъ, — такъ приказалъ тотъ человѣкъ. Вскорѣ онъ же, давшій ядъ, ощупывая Сократа, по временамъ наблюдалъ его ноги и голени и наконецъ, сильно подавивши ногу, спросилъ: чувствуешь ли? — Нѣтъ, отвѣчалъ Сократъ. — Вслѣдъ за этимъ ощупывалъ онъ бедра и, такимъ образомъ восходя выше, показывалъ намъ, какъ онъ постепенно холодѣетъ и окостенѣваетъ. Сократъ осязалъ и самъ себя и примолвилъ, что когда дойдетъ ему до сердца, — онъ отойдетъ. Между тѣмъ всѣ нижнія части тѣла его уже охолодѣли; тогда, раскрывшись (ибо былъ покрытъ); онъ сказалъ (это были послѣднія слова его): „Критонъ, мы должны Асклеію пѣтуховъ; не забудьте уже отдать“. — Хорошо, сдѣлаемъ, отвѣчалъ Критонъ; но смотри, не прикажешь ли чего другаго? — На эти слова уже не было отвѣта; только, немного спустя, онъ вздрогнулъ, и тотъ человѣкъ открылъ его: уста и глаза остановились. Видя это, Критонъ закрылъ ихъ.

„Таковъ былъ конецъ нашего друга, Эхекратъ, — человѣка, можно сказать, самаго лучшаго, какъ между извѣстными намъ его современниками, — такъ и вообще мудрѣйшаго и справедливаго“.



ВЕРХНЕ-ВУЛКАНСКОЕ ГОРНО-ПРОМЫСЛОВОЕ ПРЕДПРИЯТИЕ

...ЗЕМЛИ ИЛИ ДРУГИЕ ПРАВА НА НЕО, ОТЕ ВЛА
...ПРАВА НА НЕО—ПРАВЯЮЩИМ КТО-ТО ОСТАВШИМ ЛИЧНОСТЬЮ ЛЮДЯ

АРИСТОТЕЛЬ.

ALSTON

АРИСТОТЕЛЬ.

Есть естественная послѣдовательность въ процессахъ общественной культуры, чему хорошій примѣръ представляетъ исторія нравственной философіи у Грековъ. Человѣкъ дѣйствія предшествуетъ человѣку литературы, человѣкъ литературы предшествуетъ человѣку науки. Въ греческой этикѣ Сократъ былъ человѣкомъ дѣйствія, Платонъ человѣкомъ литературы, а Аристотель человѣкомъ науки. Это говорится не въ томъ, конечно, смыслѣ, чтобъ Платонъ былъ только литераторъ въ тривиальномъ, новѣйшемъ смыслѣ этого слова; онъ былъ въ высшей степени философомъ, — не только *φιλόλογος*, но и *φιλόσοφος*, — да философію свою онъ излагалъ въ популярной формѣ; обращался столько же къ воображенію сколько и къ разуму, имѣлъ въ виду, какъ мы бы сказали, публику вообще, и говоря людямъ по человѣчески о самыхъ интересныхъ человѣческихъ предметахъ художественнымъ языкомъ, онъ очевидно подходитъ подъ широкую категорію литераторовъ, въ противоположность людямъ науки, которые работаютъ надъ спеціальными предметами и обладаютъ спеціальными дарованіями. Аристотель же былъ преимущественно человѣкъ знанія и притомъ съ весьма рѣзкими чертами; онъ явился съ операторскимъ ножомъ въ рукѣ, обращался къ желающимъ заниматься вмѣстѣ съ нимъ спеціальными диссекціями единственно ради знанія, и провелъ широкую демаркаціонную черту между спекулятивнымъ и практическимъ міромъ. Не смотря на это Стагиритъ былъ нѣчто болѣе, чѣмъ познающая машина: это былъ человѣкъ, и въ силу своего эллинскаго происхожденія также и гражданинъ. Поэтому онъ не могъ избѣжать, чтобы до нѣкоторой степени не заняться областью пракческаго человѣка, — и такимъ образомъ произошло то, что въ трехъ великихъ своихъ произведеніяхъ, Этикѣ, Политикѣ и Риторикѣ, онъ сходитъ съ кафедръ учителя и вступаетъ въ соревнованіе съ Сократомъ и Платономъ, какъ проповѣдникъ общественной нрав-

ственности и руководитель гражданской жизни. Это было хорошо и для него и для насъ: хорошо для него, потому что одно знаніе никогда не можетъ вполне исчерпать богатствъ столь существенно-практической природы, какъ природа человѣка, — хорошо для насъ, потому что въ противномъ случаѣ едва ли бы мы признали возможнымъ существованіе ума, столь совершеннаго во всѣхъ категоріяхъ научнаго знанія и вмѣстѣ съ тѣмъ столь сильно одареннаго всею прозорливостію такъ называемаго практическаго человѣка, человѣка общества, дѣльца, совершеннаго гражданина. Вмѣсто того, чтобы ограничиваться только книгами и лабораторіей, какъ это дѣлали столь многіе ученые Нѣмцы, Аристотель заходилъ въ область обыденной жизни, и этому именно обязанъ онъ не малою долей того вліянія, какимъ такъ долго пользовался не только въ школахъ, но и между интеллигентными людьми всѣхъ классовъ. Въ древнія времена, когда нравственная философія справедливо считалась главною частию мудрости, къ пріобрѣтенію которой долженъ стремиться каждый, философъ Ликей никогда не могъ бы занять мѣста, какъ общественный учитель, на ряду съ Сократомъ и Платономъ, еслибъ обратилъ только второстепенное вниманіе на великія искусства жить и управлять. Изъ двухъ учителей нравственности, поэтъ-философъ Академіи долженъ былъ остаться наиболѣе популярнымъ и вліятельнымъ, какъ это и случилось на самомъ дѣлѣ; но если Платонъ былъ привлекательнѣе и интереснѣе, и благодаря этимъ качествамъ собралъ вокругъ себя болѣе многочисленныхъ слушателей, то для менѣе многочисленнаго круга учениковъ Стагирита было большимъ утѣшеніемъ, что учитель ихъ въ своихъ разсужденіяхъ о нравственныхъ предметахъ, хотя и былъ угловатѣе и жестче, но въ то же время — острѣе, прозорливѣе и практичнѣе. Репутація, какою Аристотель пользовался между древними Греками и Римлянами, какъ мыслитель и вмѣстѣ какъ мудрый руководитель въ гражданской жизни, не только не уменьшилась, но скорѣе еще возросла, когда пришла въ соприкосновеніе съ новою нравственною силой христіанства. Безъ сомнѣнія Платонъ былъ въ первыя времена естественнымъ преддверіемъ, чрезъ которое образованные Греки Александріи вступали въ храмъ христіанской вѣры, но послѣ того какъ христіанская вѣра завершила свое естественное торжество, произошло нѣчто въ родѣ реакціи, какъ это могло показаться, и Аристотель, ясный, холодный и смѣлый, но вовсе не благочестивый учитель всякаго знанія, началъ въ средніе вѣка пріобрѣтати исключительное господство и въ школахъ христіанской Европы и, черезъ

арабскія школы,—на Востокъ. Для всѣхъ жаждавшихъ яснаго и точнаго знанія о предметахъ видимыхъ и осязаемыхъ. Стагиритъ былъ единственный руководитель. Какъ великій жрецъ науки, въ тѣ времена клерикальнаго господства онъ былъ не антагонистомъ вѣры, а какъ бы естественнымъ ея дополненіемъ, и вотъ почему Дантъ воспѣваетъ его среди мощныхъ мертвецовъ, шествующихъ по сумрачнымъ сѣнямъ невидимаго міра, какъ („великій учитель свѣдущихъ“).

Il gran maestro di color chi sanno.

Низложеніе, которому онъ впоследствии подвергся отъ этихъ близнецовъ нововводителей, Лютера и лорда Бэкона, было не болѣе, какъ только реакція и по самой природѣ своей могло быть лишь временное. Честный Мартинъ неистовствовалъ по свойски противъ великаго диктатора школъ почти съ такою же яростію, какъ если бы это былъ самъ папа. — „Аристотель, этотъ скоморохъ-шарлатанъ, говоритъ онъ, который подъ греческою маской такъ долго околдовывалъ церковь Христа, этотъ хитрѣйшій обманщикъ душъ, котораго — не знай мы навѣрно, что онъ былъ по плоти и крови человѣкъ, мы имѣли бы основаніе признать за настоящаго дьявола“¹⁾. Но это, очевидно, голосъ человѣка не съ вѣсами истины въ рукѣ, а съ мечомъ священнаго гнѣва на языкѣ, и, несомнѣнно, что этотъ мечъ въ тѣ времена былъ весьма нуженъ и былъ мудро направленъ не противъ того Аристотеля, котораго мы теперь читаемъ и высоко цѣнимъ, а противъ такъ-называемаго схоластическаго Аристотеля, который чаще употреблялся для мелочныхъ и темныхъ умощреній и для защиты грубѣйшихъ злоупотребленій, чѣмъ для честнаго исканія истины. Настоящаго Аристотеля Лютеръ зналъ въ тѣ времена столь же мало, какъ въ наши дни не малое число христіанъ знаетъ истинное христіанство, которое доходитъ до нихъ въ томъ страшно изуродованномъ видѣ, въ какое привели его схоластическія тонкости, клерикальные захваты и чисто человѣческія пошлости всякаго рода. Что же касается лорда Бэкона, то безъ сомнѣнія онъ былъ правъ, рѣшительно возставъ противъ тогдашней такъ-называвшейся аристотелевской логики, какъ противъ такого ученія, которое было скорѣе препятствіемъ, чѣмъ помощію истинному познанію природы; но въ то же время онъ былъ вмѣстѣ и неправъ, когда заключалъ или наводилъ другихъ на такое заключеніе, что наведеніе составляетъ единственный методъ, ведущій къ открытію

¹⁾ Luther's Briefe, anno 1516.—De Wette, i. p. 16.

важныхъ истинъ, или что сочиненія Аристотеля дѣйствительно составляли до нѣкоторой степени опору тѣхъ неосновательныхъ и безплодныхъ методовъ мышленія, которые прикрывались авторитетомъ его имени. Надо признать однако, что прежде, чѣмъ настоящій Аристотель могъ быть возстановленъ на его тронѣ, необходимо было совершенно освободить чловѣческій умъ отъ того диктаторскаго угнетенія, въ какомъ держалъ его фальшивый Аристотель, а для этого требовалось время. Этимъ объясняется, почему нѣкоторые изъ самыхъ оригинальныхъ мыслителей и даровитыхъ ученыхъ прошлаго столѣтія держались, повидимому, того мнѣнія, что Аристотель и папа были два великіе узурпатора,—одинъ въ умственномъ, другой въ религіозномъ мірѣ, которыхъ, въ интересѣ науки и религіи, справедливо испровергло великое протестантское движеніе шестнадцатаго вѣка. „Гаррисъ, напримѣръ,—такъ говоритъ его біографъ—заразился предубѣжденіемъ, весьма общимъ въ то время даже между учеными, что Аристотель былъ неудобопонятный и бесполезный писатель, котораго философія была заслуженно вытѣснена философіей Локка“¹⁾. Совершенно согласно съ этимъ и замѣчаніе Бёртона въ біографіи Юма, что „имя Аристотеля ни разу не упоминается въ сочиненіи Юма о чловѣческой природѣ“²⁾. Какой удивительный умственный переворотъ въ странѣ, гдѣ во времена Джона-Нокса всѣ знаменитые академическіе учителя обыкновенно говорили: „*Stultum est dicere Aristotelem errasse!*“ И не только Юмъ, но и Бентамъ, Джемсъ Милль и всѣ мыслители того столѣтія обнаруживали страшное стремленіе развивать знаніе, если можно такъ выразиться, изъ своего собственнаго нутра, — относясь съ беззаботной или дерзкой небрежностью къ великимъ истинамъ, добытымъ для пользы всѣхъ вѣковъ великими мыслителями древнихъ временъ. Но даже и въ Шотландіи, никогда не славившейся особеннымъ изученіемъ Грековъ, такое невѣжество не могло вѣчно продолжаться. Французская революція 1789 года насильственно оторвала всѣхъ людей отъ ихъ завѣтныхъ привязанностей и разбила въ прахъ ихъ любимыя представленія всякаго рода; предстояло все снова перестроить съ самаго основанія не только въ практическомъ мірѣ, но столько же и въ мірѣ умственномъ и религіозномъ; оцѣпенѣвшія въ бездѣйствіи церкви внезапно пробудились къ горячей, лихорадоч-

1) *Life of Harris, by the earl of Malmesbury.*

2) *Hume's Life, i. p. 92.*

ной дѣятельности; въ литературѣ воскресалъ забытый языкъ естественной и страстной поэзіи; между тѣмъ какъ философія расчищала древнія основы положительнаго знанія. При столь сильной вулканической дѣятельности, Платонъ и Аристотель неизбежно должны были возстать въ ихъ истинномъ значеніи. Для многихъ мыслящихъ Нѣмцевъ и немногихъ мыслящихъ Англичанъ выяснилось все значеніе Аристотеля, какъ предвѣстника Бэкона въ употребленіи великаго органа наведенія. Подъ руководствомъ многосвѣдущаго Гамильтона суровый и осторожный геній Шотландцевъ, предпочитая безопасность въ ограниченіи предѣловъ человеческой мысли славѣ ихъ расширенія, призналъ Стагирита за болѣе достойный краеугольный камень, чѣмъ Ридъ, для возведенія философскаго зданія. Конечно, упорный консерватизмъ оксфордскихъ наставниковъ, воспитавшихся на изученіи немногихъ традиціонныхъ книгъ, болѣе чѣмъ какіе либо глубокіе философскіе взгляды, способствовалъ сохраненію этики и логики Аристотеля въ числѣ общихъ орудій юношескаго воспитанія, а въ то же время, видѣ академическихъ стѣнъ, свободномыслящіе государственные люди какъ Корнуаль Льюисъ, и демократическіе историки какъ Гротъ, продолжалъ ссылаться на Стагирита, какъ на мудрейшаго и вмѣстѣ самаго осторожнаго изъ всѣхъ древнихъ политическихъ мыслителей. Такимъ образомъ былъ восстановленъ правильный масштабъ для сужденій, и Аристотель, освободившись заразъ и отъ невѣжественнаго поклоненія лежучениковъ, и отъ узкаго пониманія людей, пренебрегавшихъ всякимъ знаніемъ, которое было не отъ нихъ самихъ, занялъ навсегда свое мѣсто, какъ уметвенный диктаторъ перваго разряда, съ которымъ если кому случается разногласить, то всегда болѣе вѣроятно, что заблужденіе тутъ—со стороны разногласящаго, а не со стороны великаго авторитета.

Прежде чѣмъ попытаемся изложить въ главцыхъ выдающихся чертахъ этическую систему Аристотеля, не безынтересно и не бесполезно будетъ вкратцѣ очеркнуть главныя событія его жизни, опуская совершенно при этомъ то множество разныхъ недостоверныхъ сказаній и легкомысленныхъ злословій, какія обыкновенно какъ бы сами собой прирастаютъ къ славѣ каждаго великаго человѣка. Когда появляется такой человѣкъ, какъ Аристотель, не только великій по общей мѣркѣ человеческого роста, но и совершенно выходящій изъ ряду вонъ, то онъ обыкновенно возбуждаетъ противъ себя нападки со всѣхъ сторонъ, и это составляетъ явленіе столь же естественное какъ лай собаки на незнакомца. Появленіе истаго великана

по уму среди посредственных талантов превращаетъ въ карликовъ такихъ людей, которые до этого, не безъ основанія, могли считать себя весьма почтенною величиною, и такъ какъ никто не любитъ, чтобы его умаляли, то необходимымъ слѣдствіемъ такого появленія бываетъ возбужденіе умовъ къ коварнымъ ухищреніямъ, которыми хотятъ умалить подавляющій ростъ непрошеннаго гиганта. Такъ и Аристотель имѣлъ „цѣлую стаю враговъ“, и поэтому мы, въ качествѣ справедливыхъ судей, должны отбросить, какъ не заслуживающую никакого довѣрія по самому своему происхожденію, наибольшую часть чисто анекдотическихъ наростовъ, прилѣпившихся къ имени могучаго Стагирита.

Аристотель пользовался въ замѣчательной степени атрибутами высокаго общественнаго положенія и свободой отъ денежныхъ затрудненій, — обстоятельство всегда полезное для умнаго человѣка, и вредное только для глупцовъ. Онъ родился въ 384 году до Р. Х., въ городѣ греческомъ, но находившемся подъ вліяніемъ Македонянъ. Отецъ его, принадлежавшій къ старинному Асклепиадовскому роду, состоя придворнымъ врачомъ при царѣ Аминтѣ, имѣлъ полную возможность ввести сына въ свѣтъ со всею тою воспитательною подготовкой и обстановкой, которыя бываютъ естественными предвѣстниками счастливой карьеры. Поэтому онъ не былъ Грекъ въ строгомъ смыслѣ слова, и хотя заимствовалъ свой языкъ и образованіе изъ Аттики, и особенно симпатизировалъ народнымъ учрежденіямъ, какъ это свидѣлствуетъ его великое произведеніе о Политикѣ, но тѣмъ не менѣе онъ имѣлъ полное основаніе считать себя счастливымъ, что не утратилъ своего природнаго гражданства, когда краснорѣчіе Демосфена тщетно гремѣло противъ золота и желѣза Македонянина. Въ періодъ юности Аристотеля Греція не представляла ничего такого, что могло бы заставить мыслящаго человѣка пожалѣть о томъ, что онъ родился подданнымъ сильной и хотя полуварварской, но расцвѣтавшей монархіи, а не гражданиномъ истощенной и упавшей демократіи; потому что хотя побѣды Хабрія и возстановили до нѣкоторой степени преобладаніе аонянъ на морѣ, но блистательная карьера Эпаминонда, возвысивъ на время Оивы, только внесла въ Грецію еще больше разъединенія и еще больше умалила ея способность сопротивляться возростающему могуществу Македоніи. Предназначалъ ли его отецъ также къ медицинской профессіи, достовѣрно неизвѣстно; замѣтимъ только, что часто встрѣчающіяся въ Этикѣ и другихъ его произведеніяхъ указанія на врачебное искусство даютъ поводъ предполагать, что онъ принималъ участіе въ

занятіяхъ отца. Видное мѣсто, занимаемое естественными науками въ его произведеніяхъ, указываетъ повидимому на такую въ немъ склонность, которая могла образоваться частию вслѣдствіе благопріятствовавшихъ тому обстоятельствъ его рожденія, и частию вслѣдствіе вліянія естественнаго прогресса греческаго ума въ ту эпоху. Мы знаемъ достоверно только то, что семнадцати лѣтъ, почти въ томъ возрастѣ, когда молодые люди въ Шотландіи обыкновенно оставляютъ школу для университета, будущій отецъ энциклопедической науки былъ посланъ въ Аѳины, гдѣ оставался до двадцатилѣтняго возраста, какъ ученикъ Платона въ Академіи. Но хотя и ученикъ Платона, онъ вовсе не былъ его послѣдователемъ. Обладая складомъ ума скорѣе индуктивнымъ, чѣмъ созерцательнымъ, и съ склонностію скорѣе разсѣкать и разграничивать, чѣмъ собирать и строить, съ году на годъ онъ обнаруживалъ все болѣе и болѣе рѣзкое обособленіе отъ великаго мыслителя-идеалиста, который въ то время накладывалъ печать своего ума на умственную жизнь Греціи. Дошедшія до насъ отъ древняго міра сплетни много рассказываютъ объ ожесточенномъ соперничествѣ и непристойныхъ ссорахъ между учителемъ и независимымъ ученикомъ; но для насъ нѣтъ надобности вѣрить этимъ сплетнямъ, — они значатъ что-нибудь въ нашихъ глазахъ только какъ указаніе на такую коренную разность въ умственномъ характерѣ двухъ людей, которая не могло не давать себя чувствовать въ разнообразныхъ проявленіяхъ, болѣе или менѣе несогласимыхъ съ обычными отношеніями ученика къ учителю. Это — самое обыкновенное явленіе въ сношеніяхъ между образованными людьми, что одна сторона сознаетъ себя обязанной относиться съ глубокимъ уваженіемъ къ тому, съ чѣмъ вовсе не можетъ согласиться, и что по временамъ считаетъ долгомъ рѣшительно опровергать. Подобное этому, безъ сомнѣнія, случалось и въ отношеніяхъ юнаго Аристотеля къ старому Платону. Между двумя умами столь различныхъ складовъ не могло быть полнаго сліянія. Ихъ нельзя сравнивать между собой, какъ мы сравниваемъ одну розу съ другой, или же какой либо цвѣтокъ съ другимъ цвѣткомъ; между ними столь глубокое различіе, что если ихъ и можно сопоставлять вмѣстѣ, то развѣ для того чтобы ярче выказать ихъ несоизмѣримость. Умъ Аристотеля былъ великій дворецъ, умъ Платона — райскій садъ, умъ Аристотеля былъ подобенъ острому ножу и тяжелому молоту, умъ Платона — текущей рѣкѣ, величественному океану; одинъ былъ вооруженъ всѣмъ любопытнымъ знаніемъ, другой красовался цвѣтами возвышеннаго умозрѣнія; Аристотель анализировалъ всѣ пред-

меты, великіе и малые, Платонъ гармонизировалъ всѣ предметы въ прекрасное и великое. Мы имѣемъ основаніе предполагать, что, при такой врожденной разности въ умственномъ характерѣ, въ жизни Стагирита должны были встрѣчаться нѣкоторыя привычки и особенности, которыя не могли не оскорблять наиболѣе строгихъ и преданныхъ платониковъ. Для каждаго, кто съ безпристрастіемъ прочелъ великое произведеніе Платона Республику, едва-ли можетъ оставаться сомнѣніе въ томъ, что у великаго зодчаго Идей временами проявлялся нѣкоторый отпечатокъ пуританизма и даже такъ-сказать возвышеннаго педантизма. Но если Платонъ былъ чѣмъ-то въ родѣ философа-пуританина, то Аристотель, на оборотъ, представлялъ такое сочетаніе философа съ свѣтскимъ человекомъ, человека принциповъ съ практикомъ, которое, по причинѣ своей трудности, встрѣчается рѣдко, и по причинѣ своей рѣdkости всегда составляетъ предметъ удивленія. Врачъ, и притомъ придворный врачъ, долженъ былъ быть человекомъ, любящій общество и умѣющій себя держать въ обществѣ, — таковъ былъ отецъ Аристотеля; понятно, что сынъ, отправляясь въ спокойныя сады афинской Академіи для образованія ума, не могъ забыть, что внѣ Академіи существуетъ другой большой дѣловой міръ, который настоятельно даетъ себя чувствовать и отъ котораго безнаказанно не можетъ отрѣшиться даже и философъ. Взглядъ на внѣшнія украшенія и на внѣшнюю обстановку жизни, какъ на предметы, не только не заслуживающіе гордаго презрѣнія, но скорѣе полезные и въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже необходимые, составлялъ весьма характерную черту перипатетической школы; и поэтому, то какъ бы квакерское предпочтеніе простоты въ одеждѣ и то высоко-добродѣтельное воздержаніе отъ „яствъ и питей“ и другихъ наслажденій чисто чувственной стороны нашей природы, какое выказывали нѣкоторые платоники и стоики, не могло не вызвать со стороны Аристотеля практическаго протеста, на что тамъ и сямъ встрѣчаются нѣкоторыя многозначительныя указанія въ дошедшихъ до насъ отрывкахъ древнихъ анекдотистовъ и писателей мемуаровъ. Такъ въ этихъ отрывкахъ — рассказывается, что „Платону не нравились ни образъ жизни Аристотеля, ни его одѣяніе, что Аристотель былъ нѣсколько изысканъ и причудливъ въ своей одеждѣ; — его обувь отличалась особенною опрятностью; волосы его были подстрижены по щегольской модѣ, которой не одобряли послѣдователи Платона; на пальцахъ онъ носилъ много колецъ; ротъ у него имѣлъ особенно саркастическое выраженіе, и онъ могъ болтать съ замѣчательною плавностью. Все это казалось не-

совмѣстимымъ съ характеромъ философа и было причиною того, что Платонъ оказывалъ передъ нимъ предпочтеніе Спевсиппу и Ксенократу, которые въ послѣдствіи и заступили мѣсто Платона въ Академіи“. Это описаніе, безъ сомнѣнія, въ главныхъ чертахъ вѣрно, и мы можемъ только удивляться, когда подумаемъ, что тотъ самый человѣкъ о которомъ это разсказывается, былъ въ то же время извѣстенъ какъ самый строгій и прилежный чтецъ въ Аѳинахъ; его домъ Платонъ называлъ „домомъ чтеца“, а географъ Страбонъ упоминаетъ о немъ, какъ о первомъ Грекѣ, который въ большихъ размѣрахъ занимался собираніемъ книгъ и такимъ образомъ представилъ Птоломеямъ послѣдующаго вѣка образецъ систематическихъ книгохранилищъ, прославившихъ Александрію. Аристотель поэтому можетъ быть справедливо признанъ за великій прототипъ тѣхъ ученыхъ Нѣмцевъ нашего времени, что стоятъ у насъ въ бібліотекахъ, облеченные въ неуязвимые доспѣхи всеобъемлющаго энциклопедическаго знанія наподобіе того, какъ средневѣковые рыцари облакались въ свои кольчуги; онъ далъ начало тому особаго рода умышленному трудолюбію, которое, безъ его генія и проицательности, произвело столь громадныя накопленія писанной и печатной бумаги, что подъ ними ломятся полки бібліотекъ, и благодаря которому, мы можемъ справедливо замѣтить, не малое число сильныхъ умовъ было утрачено для живаго міра и просто задохлось подъ грудой его произведеній, столь громадныхъ по размѣру и столь безконечно малыхъ по внутреннему достоинству.

По смерти Платона, въ 347 году, Аристотель провелъ нѣсколько лѣтъ у своего товарища по ученію и друга, Гермін, бывшаго тогда правителемъ Атарій, на берегу Малой Азіи. Такая перемѣна была для него необходима потому что, съ одной стороны, его цѣль основать новую философскую школу была еще не зрѣла, а съ другой—политическія отношенія между Македоніей и Аѳинами были не таковы, чтобы могло быть для него желательно вполне сродниться съ городомъ, который въ скоромъ времени могъ быть вынужденъ къ войнѣ съ прирожденнымъ его государемъ. Безъ сомнѣнія эта перемѣна была также и плодотворна для него: ей мы обязаны тѣми остроумными наблюденіями надъ людьми и правами, которыя отпечатлѣлись на столь многихъ страницахъ его нравственныхъ и политическихъ сочиненій. Нѣсколько лѣтъ спустя, по удаленіи изъ Аѳинъ, онъ былъ призванъ на поприще болѣе почетной и вліятельной дѣятельности. Въ 342 году получилъ онъ письмо отъ Филиппа Македонскаго, въ которомъ тотъ просилъ его принять на себя обязан-

ность воспитателя при молодомъ сынѣ его, Александрѣ. Эту обязанность онъ выполнялъ съ такимъ успѣхомъ для своего воспитанника, какъ только можно было ожидать при тогдашнихъ обстоятельствахъ, и притомъ съ большою пользою для самого себя, такъ какъ это давало ему возможность, для преслѣдованія своихъ научныхъ цѣлей, присоединить къ своимъ частнымъ средствамъ еще средства неограниченнаго монарха и великаго завоевателя. Неожиданная смерть Филиппа отъ руки убійцы, призвавшая Александра преждевременно къ блистательной карьерѣ побѣдъ сдѣлавшихъ его имя не менѣе знаменитымъ чѣмъ имя его воспитателя, сразу освободило Аристотеля и отъ личной отвѣтственности и отъ политическихъ опасеній, и дала ему возможность приступить въ Аѣинахъ къ основанію той независимой философской школы, которая вотъ уже болѣе двухъ тысячъ лѣтъ признается во всемъ мірѣ какъ естественное и необходимое дополненіе къ Платоновой. Въ 334 году разбилъ онъ свой умственный лагерь въ Ликеѣ, восточномъ пригородѣ Аѣинъ, у подошвы горы Ликабетъ; здѣсь оставался онъ тринадцать лѣтъ, постоянно поддерживая къ своимъ ученикамъ тѣ особыя отношенія вмѣстѣ и отца и брата, которыя столь счастливо сочетались въ древнихъ философскихъ ассоціаціяхъ и въ первоначальныхъ христіанскихъ церквяхъ. По смерти Александра въ 322 г., онъ покинулъ Аѣины и удалился въ Халкиду, на Эвбеѣ, гдѣ у него была небольшая собственность. Главнымъ побужденіемъ къ этому переселенію должны были служить политическія соображенія, потому что человѣкъ, столь знаменитый и вмѣстѣ зависимый отъ Македонскаго двора, едва ли могъ считать себя безопаснымъ въ столицѣ Аттики въ такой моментъ, когда смерть великаго завоевателя открывала знаменитѣйшему изъ завоеванныхъ имъ народовъ надежду на политическое освобожденіе. Рассказываютъ, что, покидая излюбленный свой городъ, философъ сдѣлалъ очевидный намекъ на судьбу Сократа, сказавъ, что онъ удаляется отсюда для того, чтобы не дать Аѣинянамъ вновь случая отличиться умерщвленіемъ философа. Въ неограниченную демократію вообще, и особенно въ крайнюю демократію того времени, онъ не имѣлъ никакой вѣры, замѣчая саркастически, что хотя Аѣиняне и открыли двѣ полезныя вещи: пшеницу и свободу, но умѣли пользоваться только одною изъ нихъ, а другою пользовались короткое лишь время, и то единственно для того, чтобы злоупотребить ею. И безъ сомнѣнія онъ поступалъ благоразумно, удаляясь со сцены, гдѣ ни высокое достоинство характера, ни репутація высокой мудрости не могли

защитить его отъ совокупнаго напора личной неприязни и политическаго озлобленія, столь легко возбуждаемаго въ демократическихъ душахъ завистливой досадою къ личному превосходству и къ личной независимости. Философу угрожало—такъ рассказываютъ—преслѣдованіе за безбожіе, и какъ бы ни было неосновательно подобное обвиненіе съ точки зрѣнія разума, оно могло быть направлено противъ Стагирита съ Афинской правовѣрной точки зрѣнія гораздо основательнѣе, чѣмъ, восемьдесятъ лѣтъ передъ этимъ, то было сдѣлано противъ великаго отца нравственной науки. Безбожникомъ, конечно, въ строгомъ смыслѣ слова, Аристотель не былъ, но еще менѣе былъ онъ благочестивцемъ вѣрующимъ въ многобожную теологію своей страны, и вообще набожность какого бы рода ни было не составляла выдающейся черты его характера. Подобно многимъ ученымъ новѣйшаго времени онъ упражнялъ свое остроуміе на счетъ чудеснаго; поглощенный всепожирающею страстью къ знанію, онъ утратилъ благоговѣніе и задушилъ въ себѣ ростъ нѣкоторыхъ нѣжнѣйшихъ душевныхъ движеній. Набожность конечно есть одно изъ тончайшихъ благоуханій душевной жизни, и какъ бываютъ цвѣты безъ запаха, такъ бываютъ и души безъ набожности. Относительно религіозныхъ чувствъ, внѣ всякаго сомнѣнія, и Сократъ и Платонъ были несравненно выше Аристотеля.

Таковы немногія достовѣрныя свѣдѣнія, дошедшія до насъ о внѣшней жизни великаго іерарха энциклопедическаго знанія. Онъ умеръ вскорѣ по удаленіи въ Халкиду шестидесяти трехъ лѣтъ, а недолгъ за нимъ послѣдовалъ и великій его современникъ Демосѣенъ. На смертномъ одрѣ онъ указалъ на Теофраста, какъ на своего преемника по кафедрѣ, въ основанной имъ великой философской школѣ.

Теперь мы приступимъ къ краткому очерку наиболѣе выдающихся характеристическихъ чертъ этической философіи Аристотеля, какъ они выступаютъ передъ нами въ небольшой, сжатой книжкѣ Никомаховская этика. Здѣсь прежде всего умѣстно будетъ указать на ту чрезвычайную практичность, которою отличаются какъ общій цвѣтъ и тонъ, такъ и отдѣльныя главы и параграфы этой замѣчательной книги. Проповѣди, произносимыя съ нашихъ христіанскихъ кафедръ, пріучили насъ различать между доктринальнымъ и практическимъ проповѣдываніемъ и признавать что—такъ по крайней мѣрѣ въ Шотландіи—первое популярнѣе и легче, а послѣднее всегда труднѣе и дѣйствительнѣе. Что же касается до Аристотеля, какъ онъ предстаетъ намъ въ своей Этикѣ, то мы должны

сказать, что это не просто писатель объ этикѣ, проищательный мыслитель или тонкій казуистъ, но что онъ является передъ нами со всею серьезностію проповѣдника, и при томъ проповѣдника въ высшей степени практическаго. Конечно въ этомъ отношеніи, какъ по природному генію, такъ и по общему тону своихъ этическихъ произведеній онъ стоитъ ниже великаго своего учителя, Платона, но чрезъ это его вліяніе на нравственное образованіе міра было ни сколько не менѣе. Значительный классъ людей, особенно въ такой практической странѣ, какова Англія, готовъ заподозрить Платона въ безмыслицѣ и конечно уже далекъ отъ желанія обращаться за совѣтами въ дѣлахъ обыденной жизни къ человѣку, который въ порывѣ идеальныхъ толкованій такъ далеко заходитъ за узкія рамки ихъ собственнаго грубаго реализма. Аристотель же такой человѣкъ, котораго никто не можетъ заподозрить въ безмысліи. Онъ беретъ то, что передъ нимъ есть, и съ самыми холодными практическими приѣмами, какіе только можно себѣ представить, приступаетъ къ анализу и къ разъясненію. У него нѣтъ притязанія — такъ по крайней мѣрѣ въ сферѣ нравственности—создать великую систему или начертать всеобъемлющую схему. Это столько же практическій человѣкъ, какъ вы или я. Онъ всегда съ замѣчательною ясностью видитъ то, что лежитъ у него на дорогѣ, и вамъ нѣтъ опасности подъ его руководствомъ потерять землю подъ ногами и очутиться въ облакахъ. Все это дѣлаетъ его особенно пригоднымъ быть свѣтскимъ проповѣдникомъ британской публики, и оксфордскіе ученые, давая его знаменитому произведенію объ этикѣ столь выдающееся мѣсто между классическими книгами перваго разряда, оказали этимъ хорошую услугу англійскому юношеству. Онъ здравомысленъ не менѣе доктора Пэли и много глубже его; но ему никогда не случается находить нужнымъ готовить къ ясной практической рѣчи отвлеченными разсужденіями о свободѣ воли и объ отвѣтственности одаренныхъ свободою волей; ректоръ Грантъ видитъ въ этомъ недостатокъ,—я же смотрю на это, какъ на признакъ здраваго смысла, или же по крайней мѣрѣ, какъ на замѣчательно счастливую особенность. Онъ признаетъ нравственность въ нравственномъ мірѣ, точно такъ же, какъ признаетъ свѣтъ, воздухъ и воду въ мірѣ физическомъ; описываетъ нравственнаго человѣка яркими чертами и твердою рукой, точно такъ же, какъ если бы сталъ описывать здороваго человѣка въ противоположность больному. Если у васъ есть вѣрный глазъ и честное намѣреніе, то вы никогда не впадете въ заблужденіе относительно того, что онъ хочетъ сказать; если же

этихъ качествъ у васъ нѣтъ, то его книга не для васъ. Болѣе практическаго проповѣдника никогда не существовало. Поэтому я желалъ бы для читателя, желающаго, вполнѣ уразумѣть Никомаховскую этику, придать этому слову практическій наибольшую выразительность. Конечно въ этомъ сочиненіи, какъ и почти въ каждомъ греческомъ произведеніи, встрѣчается съ полдюжины курьезныхъ вопросовъ, которые, подобно казуистическимъ тонкостямъ ученыхъ іезуитовъ, имѣютъ мало практическаго значенія, и это понятно: потому что Аристотель былъ грекъ, и для него, какъ для грека, были привычнымъ дѣломъ такіе *ἀπορήματα*, или запутанные вопросы, на рѣшеніе которыхъ суровый практическій шотландецъ или истый англичанинъ не найдетъ нужнымъ потратить и единого слова. Эти *ἀπορήματα* составляютъ какъ бы принадлежность почвы, на которой вмѣстѣ съ лучшею пшеницею произрастаютъ плевелы, и мы также должны мириться съ ними, какъ миримся съ плохими каламбурами у Шекспира. Въ главномъ же своемъ дѣлѣ и вообще, Стагиритъ отклоняетъ всѣ непрактическіе вопросы, и въ самомъ распредѣленіи его произведенія внимательный читатель не можетъ не замѣтить нѣкоторыхъ научныхъ недостатковъ, вполнѣ объяснимыхъ единственно лишь тѣмъ, что авторъ живо сознавалъ различіе между тѣмъ что мы можемъ назвать академической лекціей, и между проповѣдью, и который вмѣстѣ съ этимъ имѣлъ намѣреніе дать почувствовать, что лекція о правдивости, лишенная той внушительной подкладки, какая составляетъ обычную принадлежность проповѣдей, есть одно изъ самыхъ неслѣзныхъ, изъ самыхъ малозначущихъ произведеній человѣческаго ума. Безъ сомнѣнія, этотъ недостатокъ въ строго научномъ методѣ могъ происходить отчасти вслѣдствіе того, что сочиненіе, повидимому, писалось въ разныя времена и потомъ, такъ сказать, подбиралось въ начки, а не воздвигалось зодчески въ стройное зданіе; довольно ясно также должно быть для каждаго внимательнаго читателя, что великій авторъ оставилъ это произведеніе неконченнымъ, и что пятая, шестая и седмая книги, какъ онѣ теперь передъ нами, принадлежать другому перу, и притомъ перу очевидно низшаго достоинства. Не менѣе достовѣрнымъ считаю я также то, что еслибъ не забота выдвинуть впередъ практическую точку зрѣнія, то многія главы этого въ высшей степени цѣннаго труда подверглись бы большей обработкѣ сообразно требованіямъ органической цѣльности. Не разъ въ первыхъ двухъ книгахъ этого сочиненія авторъ внушительно повторяетъ предостереженіе, что наша цѣль при изслѣдованіи природы добродѣтели

должна состоять не въ томъ, чтобъ познать, что такое добродѣтель, а въ томъ чтобъ быть добродѣтельнымъ. Не разъ возстаетъ онъ противъ крайне казуистическихъ наклонностей своихъ соотечественниковъ всегда готовыхъ стоять на одномъ мѣстѣ и спорить даже и тогда, когда рѣшеніе проблемы необходимо требуетъ движенія и дѣйствія. Казуистическія тонкости, какого рода онѣ ни будь, конечно, не пригодны для нравственнаго разсужденія и свидѣлствуютъ, что изслѣдователь не уяснилъ себѣ истиннымъ образомъ предмета своихъ розысканій; этическая философія такъ же наглядно относится къ дѣйствию, какъ ножъ къ разрѣзу, и всѣ вопросы о нравственности совершенно праздны и даже вредны, если не имѣютъ въ виду непосредственно какого либо практическаго результата; поэтому въ нашемъ методѣ разсужденія мы не должны — такъ полагаетъ Аристотель — помогать, чтобъ всегда были на лицо такія же точныя доказательства и ясныя опредѣленія, какія умѣстно требовать въ наукѣ о мѣрѣ и числѣ. Аналогію для нравственной науки мы должны скорѣе искать въ такихъ искусствахъ, какъ медицина, и должны признать, что свойство поступковъ, подобно здоровью тѣла, допускаетъ много неопредѣленностей и измѣненій, что исканіе научныхъ правилъ, примѣнимыхъ въ точности ко всѣмъ случаямъ, есть нелѣпость, что ни одинъ мудрый человѣкъ не станетъ пытаться разрѣзать бревно бритвою, и что въ подобныхъ, сложныхъ практическихъ матеріяхъ мы должны довольствоваться такими широкими общими началами, которыя были бы пригодны для большинства случаевъ, и предоставить каждому самому примѣнять ихъ къ дѣйствительной жизни. Какимъ глубоко-практическимъ духомъ проникнута вся Никомаховская этика, я не знаю болѣе разительнаго тому свидѣтельства, какъ слѣдующее мѣсто у Мориса въ его предисловіи къ посланію Іоанна. „Я обязанъ невыразимою благодарностію—такъ говоритъ этотъ истинно евангелическій моралистъ—оксфордскому университету за то, что онъ далъ мнѣ въ руки Аристотелеву этику и побудилъ меня читать и продумать ее. Я сомнѣваюсь, могъ ли бы какой другой университетъ или какой другой учитель оказать мнѣ большее благодѣяніе. Я хочу объяснить вамъ, что эта книга сдѣлала для меня. Во первыхъ она убѣдила меня, что принципы нравственности не могутъ принадлежать тому или другому времени, а должны принадлежать всѣмъ временамъ. Этою книгой языческій грекъ древняго міра пробудилъ во мнѣ сознаніе о томъ, что происходило внутри меня, разоблачилъ передо мной мою лѣность и

мою неискренность, показалъ мнѣ, какъ далеко мои поступки не были тѣмъ, чѣмъ я думалъ они должны быть, заставилъ меня сознаться, что не смотря на всѣ преимущества, какими я пользовался передъ нимъ, онъ былъ лучше меня. Это было великое дѣло. Далѣе я не могъ не научиться отъ этого грека, такъ какъ онъ потратилъ громадныя усилія, чтобы этому научить, что не чтеніемъ книги или изученіемъ правилъ пріобрѣтается познаніе нравственности, но что это есть дѣло жизни и что нравственность должна быть изучаема въ ежедневномъ житейскомъ опытѣ. Конечно, я могъ бы найти то же самое у англійскихъ и христіанскихъ писателей; но я не увѣренъ чтобъ слова этихъ писателей могли имѣть такое сильное вліяніе, какъ слова Аристотеля. — Я бы могъ подумать, что изложеніе такихъ суровыхъ правилъ, и столь высокаго нравственнаго идеала составляютъ для этихъ писателей не болѣе, какъ предметъ ихъ занятій, какъ часть ихъ профессіи“. Громадное вліяніе Аристотелевой проповѣди особенно на молодыхъ людей объясняется тѣмъ, что, читая его, они чувствуютъ, что тутъ передъ ними не только не проповѣдникъ по профессіи, но и въ полномъ смыслѣ слова джентельменъ, умный, свѣтскій человѣкъ, другъ государей, великихъ государственныхъ людей и великихъ полководцевъ. Рѣдко, конечно, пылкіе и увлекающіеся молодые люди слушаютъ съ большимъ вниманіемъ какую бы то ни было проповѣдь, хотя бы изъ устъ самаго лучшаго проповѣдника; но если бъ они и не приняли словъ предостереженія отъ такого проповѣдника, какъ Аристотель, они во всякомъ случаѣ не найдутъ себѣ здѣсь никакого оправданія для насмѣшекъ надъ учителемъ или надъ его ученіемъ. Это не саркастическій циникъ, довольствующійся отрицательнымъ удовольствіемъ ворчать изъ своей конуры на людскіе недостатки, вмѣсто того чтобъ стараться помочь имъ,—не болѣзненный ханжа, убѣгающій отъ печали настоящей жизни въ мечтанія о будущей,—не любознательный хроникеръ болѣзненныхъ проявленій ума. Подобныя карикатуры духовнаго человѣка, столь обильно встрѣчающіяся въ исторіяхъ какъ философскихъ, такъ и религіозныхъ сектаторовъ, справедливо ненавистны сильной, здоровой, великодушной и пылкой молодежи; но ничего подобнаго она не найдетъ въ совершенно мужественной и здоровой этикѣ Аристотеля.

Краеугольный камень Аристотелевой нравственной доктрины, точно такъ же какъ и нравственной доктрины Сократа, заключается въ единственномъ словѣ λόγος, которое, примемъ ли мы его значеніе съ внутренней его стороны какъ разумъ, или съ внѣшней какъ рѣчь, составляетъ

какъ бы особый лозунгъ эллинской расы. „Греки ищутъ мудрости“, а мудрость или σοφία, есть всегда результатъ и единственно возможный результатъ правильнаго употребленія λόγος или разума. Мы не должны поэтому ожидать найти у Стагирита какой либо основной принципъ, отличный отъ принципа Сократовой доктрины. Какъ нѣкоторыя изъ наиболѣе характеристическихъ правилъ Новаго Завѣта безъ сомнѣнiя были дѣйствительно заимствованы изъ Ветхаго, точно такъ же, и въ болѣе еще степени, этическая доктрина Аристотеля въ главныхъ основныхъ ея чертахъ была заимствована у Сократа и Платона. Но это не было заимствование въ смыслѣ сшиванiя чужихъ фразъ; а было дѣломъ естественнаго роста. Мы находимъ у Аристотеля не новую этическую доктрину, а только болѣе совершенное выраженiе и систематизированiе нѣкоторыхъ важныхъ сторонъ доктрины древней.

Сторона, которую Аристотель ярко выставляетъ, какъ исходную точку своего этическаго ученiя, есть τέλος и ἀγαθόν. Всѣ люди открыто признають, что имѣють какую нибудь цѣль, къ которой стремятся въ своей жизни и своихъ дѣйствiяхъ; ни одинъ человѣкъ въ этомъ мiрѣ, говоритъ Гете, не можетъ безопасно жить какъ ни попало: судно, плывущее какъ попало погибнетъ даже и въ штиль, а человѣкъ живущiй какъ попало погибнетъ, еслибъ даже и не имѣлъ никакого положительнаго порока. Что же это такое, что люди должны признавать какъ τέλος, цѣль, предметъ ихъ существованiя? Вообще всѣ люди открыто признають, что ищутъ ἀγαθόν или блага. Слѣдовательно, вопросъ, на который должна дать отвѣтъ этическая наука, будетъ попросту таковъ: что есть главная цѣль человѣка? Что есть конечная цѣль и высшее благо, *summum bonum*, къ какому способно созданiе, называемое человѣкомъ? Какъ открываемъ мы это? Просто тѣмъ же путемъ, какъ открываемъ главное благо какого либо особаго разряда людей,—какъ открываемъ благо человѣка, имѣющаго какую нибудь специальную профессiю. Для играющаго на флейтѣ, *summum bonum* — играть на флейтѣ и играть хорошо; для солдата—хорошо сражаться; для башмачника—дѣлать хорошия башмаки; для пивовара—варить хорошее пиво; для птицелова—ловить птицъ; для рыболова—ловить рыбу. Слѣдовательно главная цѣль cadaго созданiя опредѣляется его естественной работой или занятiемъ, такъ какъ все работаетъ, и обязанность человѣка есть всегда какой нибудь трудъ. Какъ для играющаго на флейтѣ, или для птицелова, главное благо опредѣляется ихъ специальною рабо-

той, точно такъ же, если хотимъ найти главную цѣль человѣка, мы должны прежде найти ту общую работу или то общее занятіе, которое принадлежало бы всѣмъ людямъ, какъ людямъ, а не какъ занимающимся какою либо спеціальною профессіей или искусствомъ. Какъ же найти такую работу? Мы должны для этого остановить наше вниманіе на порозняющемъ, дифференцирующемъ элементѣ въ людяхъ. Такъ у птицъ дифференцирующій элементъ есть крылья, у рыбъ—плавательныя перья, у червей—кольца. Эта дифференціація, впечатлѣнная на каждомъ созданіи безусловною властію природы, неизбѣжно опредѣляетъ судьбу и обязанность, преимущественное достоинство каждаго типа организованныхъ существъ. Созданію въ этомъ отношеніи ничего не остается дѣлать, какъ только признать власть и повиноваться. Неразумныя созданія повинуются безсознательно и слѣпо, разумныя—сознательно и обдуманно. Свойственная человѣку работа, слѣдовательно, можетъ заключаться единственно въ томъ, что есть въ человѣкѣ наотличительнѣе человѣческаго, и слѣдовательно не въ какой либо функціи чисто растительной жизни, которая обща человѣку съ растеніемъ, а также не въ какой либо функціи чисто чувственной жизни, которая обща человѣку съ животнымъ, но въ употребленіи той способности, которую имѣетъ одинъ человѣкъ и которая одна составляетъ его отличительную человѣчность, т. е. въ употребленіи разума. Слѣдовательно работа человѣка и главная цѣль всѣхъ людей—есть энергизація души согласно съ разумомъ, или по крайности—не безъ разума; а жизнь согласно съ разумомъ есть благо и верховное благо,—и не только благо, но также и наслажденіе, и притомъ высшее наслажденіе для разумнаго существа, ведущаго подобную жизнь. Наслажденіе каждаго созданія заключается въ свободной и безпрепятственной дѣятельности согласно съ отличительною его природою; и какъ лошади составляютъ наслажденіе ѣздока, пейзажи—наслажденіе живописца, такъ добрыя дѣла улаживаютъ добрыхъ людей, а разумныя дѣйствія—улаживаютъ всѣхъ, живущихъ разумною жизнью. И это до такой степени вѣрно, что тотъ не можетъ требовать, чтобъ его причисляли къ числу добрыхъ людей, кто дѣлая добрыя дѣла не находитъ въ этомъ наслажденія; милостыня, данная неохотно, не есть милостыня, а только добро взятое насильно.

Представленное нами изложеніе, взятое почти буквально изъ первыхъ осьми главъ первой книги Этики, уяснить, надѣюсь, достаточно нравственную основу Аристотеля. Онъ не говоритъ, какъ Бентамъ и новѣйшіе утилитаріанисты: „Осмотритея вокругъ себя, что

можетъ доставить наслажденіе, и то, что доставляетъ наслажденіе какъ вамъ, такъ и возможно большому числу созданій, съ которыми вы связаны общественными узами, то и есть ваша ббязанность;“ онъ осматривается кругомъ для того чтобъ найти, въ чемъ состоитъ отличительное превосходство человѣка передъ всѣми созданіями, что составляетъ отличительную его способность. „Упражняйте эту способность, — говоритъ онъ, — и вы выполните ваше назначеніе, и достигнете вашего блага.“ Чтоже касается до наслажденія, котораго вы также желаете, то вы найдете его въ самомъ употребленіи вашей энергіи согласно требованіямъ вашей специальной природы. Развивайте въ себѣ, что есть въ васъ наиболѣе благороднаго, и вы не преминете обрѣсти, что есть для васъ наиболѣе пріятнаго. Однако, поступать такимъ образомъ вовсе не такъ просто, какъ это можетъ казаться въ чисто абстрактномъ изложеніи. Безъ сомнѣнія, дѣйствовать разумно, что значитъ то же что дѣйствовать добродѣтельно, для человѣка столько же его естественное дѣло, сколько для пчелы собирать медъ; но пчелѣ гораздо легче собирать медъ съ цвѣтовъ, нежели человѣку творить хорошія дѣла изъ матеріала, представляемаго ежедневно жизнію. Почему же это такъ? Трудность здѣсь въ многосложной природѣ человѣка. Человѣческая природа не только сложна, но и составлена изъ такихъ частей, что одна часть нерѣдко находится въ странномъ разнорѣчій съ другою, и между тѣмъ, какъ разумъ составляетъ отличительную способность человѣка, и дѣйствовать разумно есть для человѣка вмѣстѣ и его безопасность, и его счастье, и его слава, въ то же время человѣкъ носитъ въ себѣ особый принципъ неразумности, *ἄλογον* въ противоположность *λόγος*, — принципъ, который при нормальномъ состояніи человѣка, вполне зависимъ и подчиненъ, но который, какъ это мы видимъ въ дѣйствительности, имѣетъ сильную склонность бунтовать, завоевывать себѣ строптивую самообытность, и даже низвергать съ престола законнаго правителя души. Вотъ буквально слова Аристотеля. „Въ человѣческихъ существахъ очевидно проявляются силыныя, естественныя стремленія, различныя отъ разума, и не только различныя, но и ратующія съ разумомъ и сопротивляющіяся ему.“ Однако замѣчательная эта особенность въ сложномъ созданіи человѣка, нисколько не измѣняетъ сути человѣческаго блага, а только присоединяетъ къ этому благу новый элементъ, дѣлающій его достиженіе болѣе славнымъ, — элементъ сопротивленія, борьбы, побѣды и торжества, съ неизбѣжной къ этому альтернативой возможной сла

бости, трусости и пораженія. Этотъ самый фактъ—первородный грѣхъ, сказали бы богословы,—при ближайшемъ разсмотрѣніи, возбуждаетъ важный вопросъ о происхожденіи законовъ и нравственной обязанности,—тотъ старый вопросъ, столь часто встрѣчающійся у софистовъ, по поводу котораго, какъ мы видѣли Сократъ въ своей бесѣдѣ съ Гиппіемъ разсуждаетъ о томъ, существуютъ ли добро и зло по природѣ или по учрежденію, *φύσει*, какъ выражались софисты, или *νόμῳ*. Отвѣтъ Стагирита на этотъ вопросъ, отличающійся обычнымъ ему здравымъ смысломъ, состоитъ въ томъ, что опредѣленіе добра и зла не есть ничто произвольно, принудительно полагемое, какъ учить эгоистическая теорія Гоббса, а коренится глубоко въ самыхъ сокровенныхъ тайникахъ человѣческой природы, и что вмѣстѣ съ тѣмъ не менѣе справедливо, что природа человѣка болѣе можетъ-быть, чѣмъ природа какого либо другаго животнаго, требуетъ воспитанія и дисциплины для развитія своего содержанія, и что добродѣтель на самомъ дѣлѣ не есть добродѣтель, пока вражденные побужденія къ превосходству не воспитаны и не укрѣплены тѣми бытовыми способами, которые лежатъ въ самыхъ первоначальныхъ условіяхъ человѣческой жизни. Слѣдовательно, мы бываемъ добродѣтельны не по природѣ, и не вопреки природѣ, да и не независимо отъ природы; но подобно тому, какъ мы научаемся видѣть чрезъ упражненіе нашихъ глазъ, точно такъ же мы становимся добродѣтельны чрезъ то, что постоянно дѣйствуемъ согласно съ разумомъ. Въ дѣйствительности, добродѣтель есть привычка, и какъ единичный случай опьяненія не дѣлаетъ человѣка пьяницей, такъ и единичный актъ великодушія не дѣлаетъ человѣка великодушнымъ, и весь рядъ добродѣтелей, выполненный въ дѣйствительности разъ или два, при всей своей полнотѣ еще не дѣлаетъ человѣка добродѣтельнымъ. Отсюда громадная важность воспитанія. Безъ воспитанія могутъ обойтись другія животныя, но не можетъ обойтись человѣкъ. Поэтому и Платонъ и Аристотель настоятельно указываютъ на воспитаніе, какъ на необходимое условіе для благосостоянія какъ особи, такъ и общества. Существованіе вражденныхъ склонностей къ добру нисколько не предполагаетъ, чтобъ человѣческая природа въ первобытномъ своемъ состояніи могла быть безопасно представлена самой себѣ. Добрыя склонности могутъ встрѣтить противодѣйствіе со стороны противоположныхъ склонностей, могутъ быть осилены противными обстоятельствами, могутъ угаснуть, и опытъ свидѣтельствуешь, что онѣ нерѣдко и угасаютъ.

Установивъ такимъ образомъ твердую основу дифференцирующаго элемента въ людяхъ, — и признавъ далѣе, что человѣкъ по природѣ есть общительное животное, одаренное такими инстинктами, которые дѣлаютъ общественную организацію необходимымъ условіемъ для его нормальнаго существованія, философъ естественно переходитъ къ доказательству, что всякое примѣненіе разума въ общественномъ быту, то-есть каждое заявленіе практическаго разума въ общежительномъ существѣ такого склада, есть то, что мы называемъ хорошимъ, и всякое опущеніе въ этомъ заявленіи или заявленіе прямо противоположное есть то, что мы называемъ дурнымъ. Хорошее дѣйствіе есть дѣйствіе, согласное съ подлинною природою вещей, распознать которую и есть дѣло разума, дурное дѣйствіе есть дѣйствіе, противорѣчащее подлинной природѣ вещей и можетъ быть совершено только тогда когда разумъ не развитъ, усыпленъ, или сбѣтъ съ пути какимъ нибудь сильнымъ побудомъ или заблужденіемъ, это есть дѣйствіе разобщенное, ослушное, бунтовщичье и ведетъ неизбѣжно къ замѣшательству, хаосу и гибели, такъ какъ ни одна изъ единицъ сложнаго цѣлаго не можетъ проявить свою независимость произвольнымъ отрицаніемъ той цѣлостности, которой принадлежитъ, безъ того, чтобъ не произвести разстройства, и безъ того, чтобъ въ концѣ концовъ не быть раздавленной могучимъ, твердо сплоченнымъ механизмомъ, который посягнула нарушить. Какъ можетъ быть это доказано въ подробностяхъ, читатель знаетъ изъ сказаннаго нами выше объ ученіи Сократа; но его должно привести въ недоумѣніе, почему Стагирить въ своей Никомаховской Этикѣ не нашелъ нужнымъ остановиться на этой темѣ. Для этого Стагирить могъ имѣть двѣ достаточныя причины: во первыхъ, онъ могъ думать, что этотъ предметъ такъ разработанъ у Платона и Сократа, что нечего прибавить къ нему новаго; и во вторыхъ, онъ могъ быть того мнѣнія, что подробный разборъ, какъ ни будь онъ убѣдителенъ въ книгѣ, въ дѣйствительности долженъ имѣть менѣе практической полезности, чѣмъ представлявшееся ему формулированіе надежнаго признака добра и зла. Изъ этого формулированія, какъ мы теперь увидимъ, становится вполне ясно, что главная его цѣль заключалась въ практической пользѣ, а не въ теоретической неуязвимости, и что поступить такимъ образомъ одинаково должны были побуждать его и природа разсматриваемаго предмета и его собственныя, предварительно высказанныя, замѣчанія. Формулированный имъ признакъ весьма простъ: добродѣтель или хорошее поведеніе имѣетъ вообще своимъ осно-

ваніємъ середину между двумя крайностями. потому что хотя при разсмотрѣніи качества того или другого поступка можетъ по временамъ встрѣчаться такое же затрудненіе, какъ и при разсмотрѣніи состоянія тѣлеснаго здоровья того или другого лица; но при широкомъ взглядѣ, въ обонхъ этихъ случаяхъ становится, вполне очевиднымъ и вполне достовѣрнымъ, что нездоровое состояніе, какъ тѣла, такъ и души, главнымъ образомъ означается въ какомъ либо недостатокѣ или излишкѣ. Другими словами, добродѣтель есть середина, равновѣсіе, пропорція, симметрія, гармонія, точное припоровленіе силы каждой части къ разсчитанному дѣйствію цѣлаго. Очевидно, этотъ принципъ выставляется не какъ нѣчто новое; можно скорѣе сказать, что самая истинность его заключается въ его древности и въ глубоко укоренившемся опытѣ всѣхъ человѣческихъ особей и всѣхъ человѣческихъ ассоціацій. Этотъ принципъ составляетъ часть пословичной мудрости всѣхъ народовъ, и особенно у грековъ самыхъ древнихъ временъ. *Μὲν ἄνθρωπος—ῥέτρον ἄριστον—παντὶ μέω τὸ κράτος* *θεὸς ὅπασεν* были правила привычныя уху каждаго грека задолго до Аристотеля. Въ области умозрѣнія *ἀρι θυμός* или число Пифагора въ примѣненіи къ нравственности имѣло собственно говоря то же значеніе. Такъ и въ притчахъ Соломона мы находимъ эти хорошо извѣстныя изреченія. „Когда найдешь медъ съѣшь сколько надо, но безъ излишества, чтобы тебя не вырвало;“—И въ другомъ мѣстѣ: „Не будь чрезмѣрно праведенъ, ни чрезмѣрно мудръ—если не хочешь себя губить. Не будь чрезмѣрно нечестивъ, ни сумасброденъ, если не хочешь умереть преждевременно“. Шекспиръ, чьи драмы составляютъ какъ бы великое олицетвореніе всякой мудрости, такъ выражается на превосходномъ своемъ языкѣ: „Этимъ чрезмѣрнымъ наслажденіемъ такой же и конецъ: они умираютъ въ самомъ торжествѣ своемъ, подобно тому, какъ огонь и порохъ изводятся при первомъ поцалуѣ. Сладчайшій медъ смертеленъ по самой своей сладости и разстрѣиваетъ аппетитъ. Поэтому любите умеренно; такъ любить продолжительная любовь. Слишкомъ быстрый пріѣзжаетъ такъ же поздно, какъ и слишкомъ медленный“.

Слѣдовательно, высказанное Аристотелемъ было не болѣе какъ самая общезвѣстная мудрость. И это тѣмъ лучше. Общезвѣстная мудрость—самый лучший родъ мудрости для обыкновенныхъ нуждъ и ежедневныхъ случаевъ. Въ наше время слишкомъ поздно, да было конечно слишкомъ поздно и во время Аристотеля, открывать совершенно новое правіло,

какъ держать въ хорошемъ порядкѣ совѣсти и желудки миллионовъ людей. Вещи, безусловно необходимы для здороваго существованія, не могли не быть извѣстны съ самыхъ раннихъ временъ, если только мы не захотимъ утверждать, что первоначальный человѣкъ былъ созданъ и физически и нравственно больнымъ, и долженъ былъ ощупью искать себѣ путь къ здоровью; подобно тому какъ нѣкоторые теоретики утверждаютъ, что онъ, такъ сказать, ощупью развивался изъ тигра въ нравственное существо и изъ обезьяны въ человѣка. Въ этомъ смыслѣ Бокль безспорно правъ, что въ нравственности не можетъ быть открытій. Мы не открываемъ солнца, мы только усматриваемъ его, когда облака разсѣются и дождь перестанетъ. То же должны мы сказать и относительно нравственности, — относительно того свѣта, который озаряетъ каждого человѣка, появляющагося въ этотъ мѣръ. Мы не открываемъ нравственныхъ началъ ни посредствомъ считающей по пальцамъ индукціи, ни какимъ-либо инымъ путемъ, — мы только отстраняемъ то, что закрываетъ ихъ отъ насъ; мы можемъ также примѣнить тутъ мѣха и маленькую искру раздуть въ могучее пламя. Слѣдовательно, усиліе какъ проповѣдниковъ, такъ и философовъ, подобныхъ Аристотелю, не тратится понапрасну, и тутъ многое можно сдѣлать, если не чрезъ открытіе безусловно-новыхъ началъ, то чрезъ безконечно разнообразныя ихъ примѣненія. Изобрѣтеніе зажигательнаго стекла не было открытіемъ солнца, а было средствомъ воспользоваться солнцемъ для нашихъ нуждъ. Точно такъ же основаніе каждой новой церкви или учрежденіе каждой новой школы — есть изобрѣтеніе въ нравственности, хотя и не есть открытіе новаго нравственного принципа. Воскресныя школы, свободныя церкви, билль о реформѣ, все это были открытія въ нравственности. Въ этомъ смыслѣ мы должны также сказать, что принципъ середины, твердо установленный и систематически изложенный въ Никомаховской этикѣ, былъ великимъ открытіемъ въ нравственной философіи. Открытіе состояло въ проницательности, умѣвшей среди тысячи ходячихъ истинъ найти единственно пригодную, или преимущественно пригодную для того, чтобъ стать краеугольнымъ камнемъ всеобъемлющаго правила человѣческаго поведенія. Поднять камень на дорогѣ, отполировать его, обдѣлать въ кольцо и вырѣзать на немъ знакъ верховной царской воли есть дѣло не малое. Это уподобленіе точно выражаетъ заслугу Стагирита относительно того древняго правила *μηδὲν ἄγαν* (ничего чрезмѣру), которое мы привели выше. Онъ заклеилъ его авторитетомъ

своего собственного верховнаго ума, такъ что оно стало пригоднымъ не менѣе для аналитическихъ приѣмовъ научнаго человѣка, какъ и для широкихъ взглядовъ, столь дорогихъ такъ называемымъ практическимъ людямъ. И что онъ былъ въ высшей степени правъ, поступая такимъ образомъ, этого не затруднитея признать никто, когда-либо серьезно размышлявшій о житейской мудрости. Едва ли найдется человѣкъ, обладающій хотя въ какой-либо степени самосознаніемъ, который не былъ бы готовъ признать, что главнѣйшія ошибки, сдѣланныя имъ на трудномъ жизненномъ пути, происходили именно отъ небреженія этимъ правиломъ, а главнѣйшіе успѣхи отъ его соблюденія. Достиженіе золотой середины въ той или другой формѣ составляетъ, конечно, постоянную проблему существованія, и трудно указать какой-либо недостатокъ въ нравственномъ характерѣ, который бы не происходилъ или отъ слабости и недостаточности необходимой практической энергіи, или отъ преувеличенія и дурнаго примѣненія добродѣтелей. Такое дурное примѣненіе, замѣтимъ, почти всегда происходитъ отъ излишества, и какъ у матери всегда есть любимое дитя, а у старой дѣвы собака, попугай или кошка, на которыхъ онъ тратятъ избытокъ своихъ не утилизованныхъ сочувствій, такъ и каждый человѣкъ склоненъ имѣть свою любимую добродѣтель, которою онъ гордится и которою любить пощеголять кстати и не кстати. Чрезмѣрное преобладаніе любимаго чувства дѣлаетъ человѣка слѣпымъ, слабымъ, неспособнымъ различать и предотвращать неумѣстное примѣненіе этого чувства. Это — великая истина и, можно сказать, истина отрадная, потому что грѣшить отъ излишества добра всегда лучше, чѣмъ грѣшить отъ чистой порочности, и говоря вообще человѣкъ есть созданіе скорѣе заблуждающееся, чѣмъ дьявольское. Важность Аристотелева правила проистекаетъ изъ того, что оно есть регулирующий принципъ, всюду примѣнимый, и поэтому его не бесполезно держать въ лѣвой рукѣ, имѣя въ правой золотое правило: „Не дѣлай другому того, чего не хочешь чтобы тебѣ дѣлали“, такъ какъ это священное изреченіе, основанное на справедливомъ, нѣжномъ и широкомъ чувствѣ любви принадлежитъ скорѣе къ элементу сердечности, составляетъ, если можно такъ выразиться, какъ бы нравственный паръ нашей природы, и, для избѣжанія великихъ опасностей должно быть всегда соединяемо съ регулиющимъ принципомъ середины, или чѣмъ-либо подобнымъ. Эти два знаменитыя правила, конечно могутъ быть для практическихъ цѣлей разсматриваемы, какъ дополненіе одно другаго. Люди, въ которыхъ пре-

обладаетъ чувство любви, часто испытываютъ недостатокъ въ регулирующей способности, и наоборотъ: одаренные большою регулирующею способностью не имѣютъ часто къ чему ее примѣнить и походятъ на великаго полководца, явившагося на ратное поле съ ничтожною горстью солдатъ и потому осужденнаго играть весьма незавидную роль въ битвѣ. Человѣку, въ которомъ преобладаетъ сильное чувство самоотверженной любви, можетъ принести большую пользу на жизненномъ пути аристотелевская середина а съ другой стороны, человѣку обладающему хорошо закаленною въ аристотелевскомъ смыслѣ волею, полезно справляться: твердая поступь, которою онъ шествуетъ на жизненномъ пути, не происходитъ ли столько же отъ неретивости коня, сколько отъ искусства всадника? Собственно говоря, въ нравственности нѣтъ такого правила, которое одно само по-себѣ могло бы руководить человѣка во всѣхъ практическихъ затрудненіяхъ безъ соучастія какого-либо другаго правила, ограничивающаго его, а бываютъ случаи даже и противорѣчащіе ему. Такъ я зналъ господина, который признавался мнѣ, что ничто такъ часто не вводило его въ серьезныя ошибки какъ безразличное примѣненіе золотого правила: „Не дѣлай другому того“ и т. д. Будучи личностію совершенно оригинальною, и не понимая, что золотое правило примѣнимо только къ тому, что у насъ есть общаго съ нашими ближними, а вовсе не къ тому, въ чемъ мы съ ними разнствуемъ, онъ былъ постоянно вовлекаемъ въ такіе поступки относительно окружающихъ, которыми думалъ имъ чрезвычайно угодить, но которые послѣдними принимались за обиду. Когда онъ старался, на-примѣръ, не беспокоить, — это принимали за небреженіе съ его стороны; когда онъ воздерживался упоминать о какомъ-либо предметѣ изъ опасенія вызвать тяжелыя чувства, его обвиняли въ холодности и равнодушіи; когда онъ хотѣлъ выказать откровенность и довѣрчивость, его упрекали въ грубости и дерзости. Все это показываетъ, какъ проповѣдываніе и выставленіе на-показъ общихъ правилъ имѣетъ мало общаго съ труднымъ дѣломъ образованія характеровъ; и ни одинъ писатель не заслужилъ такой благодарности за высказъ этой правды какъ авторъ Никомаховской этики. Чтобъ вполне оцѣнить все значеніе аристотелевской середины, какъ руководящаго правила жизни, послѣдуемъ методу самого великаго моралиста и возьмемъ на выдержку нѣсколько примѣровъ для провѣрки. Возьмемъ три добродѣтели: храбрость, правдивость, самоуваженіе, и посмотримъ, какъ ясно ихъ среднее положеніе между двумя порочными крайностями. Что храбрость есть середина между трусостью и безразсудною отва-

гой, это не требуетъ разъясненія. Но какое обширное поле дѣятельности открываетъ намъ эта тріада, если мы захотимъ осуществить ее въ воспитаніи, въ общественной дѣятельности, въ событіяхъ частной жизни! Какая тонкость сужденія потребна для распознаванія той точки, гдѣ начинается слишкомъ много или слишкомъ мало, гдѣ истинный путь начинаетъ уклоняться къ ложному пути, котораго послѣдствія могутъ быть неисчислимы! Въдѣ срединная точка измѣнчива. Колебаніе, составляющее мудрость у извѣстнаго человѣка или въ извѣстномъ случаѣ, у другаго человѣка или въ другомъ случаѣ можетъ быть трусостью. Морякъ, плывущій безъ карты среди рифовъ и сильныхъ теченій, какія на-примѣръ столь часто встрѣчаются въ Шотландскихъ моряхъ, кажется не можетъ быть довольно остороженъ. Безстрашіе, едва ли различимое отъ безразсудства, иногда бываетъ для солдата ближайшимъ путемъ къ блистательному успѣху. Въ играхъ, каковы напр. шары, крокетъ, шахматы, или даже разсудительный вистъ, — во всѣхъ такихъ играхъ, представляющихъ какъ бы подражаніе жизни, бываютъ моменты, когда судьба всей игры зависить отъ такого хода, который въ другое время свидѣтельствовалъ бы только или о крайнемъ невѣжествѣ, или о крайней беззавѣтной отвагѣ играющаго. Жизнь есть борьба, и мудрость жизни зависить каждую минуту отъ искусства распознать, когда надо подвигаться впередъ и когда отступать, когда нападать и когда защищаться; а распознать такой моментъ значить распознать ту середину между безразсудной отвагой и трусостью, которую греки называли столь выразительнымъ словомъ *ἀνδρεία*, мужество или храбрость. Возьмемъ другую добродѣтель. Нѣтъ ничего труднѣе, какъ обращаться съ истиной. Конечно, еслибѣ все люди, подобно Сократу, стремились только къ истинѣ и горѣли благодарностію къ каждому внесшему вкладъ въ ихъ запасъ истины, хотя бы этотъ вкладъ и былъ самаго непріятнаго для нихъ свойства, — тогда конечно правдивость была бы легкою добродѣтью, столь легкою, какъ только можно себѣ представить: говорить правду было бы столь же легко для человѣка, какъ для фонтана извергать воду, или для огня давать пламя. Но мы все знаемъ, что на самомъ дѣлѣ это не такъ, и скорѣе даже совершенно иначе, и всегда находятся люди, готовые возстать противъ истины, какъ скоро она не поддерживаетъ ихъ предразсудковъ, не льститъ ихъ тщеславію, и не поблажаетъ ихъ самоибиію. Сказать имъ въ лицо такую истину — значить оскорбить ихъ; дать имъ ее проглотить даже на серебряной ложкѣ.

и въ сладчайшемъ спрѣ—дѣло весьма трудное. Поэтому, въ поведеніи дѣло очень важное—говорить истину не слишкомъ много, чтобъ не оттолкнуть отъ себя, и не слишкомъ мало, чтобы не перейти въ ложь. Всякаго рода тщеславные и самомнительные люди бываютъ весьма чувствительны, вслѣдствіе чего принимается вообще за правило говорить истины какъ можно меньше, т. е. истины о важныхъ предметахъ; о пустякахъ же истина никого не обезпokoитъ. Но такое умолчаніе истины вовсе не есть та (середина, умѣренность) μέσότης, какая требуется въ подобномъ случаѣ разумнымъ примѣненіемъ аристотелева правила. Совершенно вѣрно, что излишекъ правдивости дѣлаетъ общество непріятнымъ, а крайній избытокъ ея— даже и невозможнымъ, но съ другой стороны справедливо также и то, что большой недостатокъ въ правдивости дѣлаетъ общество слабымъ и пошлымъ, это именно та крайность, къ которой, повидимому, влекло насъ въ послѣднее время соблазнительное, но, тѣмъ не менѣе, опасное теченіе. Даже на нашихъ каедрѣхъ по временамъ прославляется нѣчто въ родѣ трусости, и смиренная холодность выставляется за образецъ тамъ, гдѣ даже и не скромное рвеніе могло бы быть признано не безъ справедливости величайшимъ превосходствомъ. Теперь возьмемъ самоуваженіе. Частію это есть инстинктъ, а частію—такъ у умныхъ людей—результатъ того самопознанія, которое обыкновенно является плодомъ долгой и разнообразной опытности. Тутъ нравственную середину можетъ-быть еще труднѣе распознать чѣмъ въ правдивости, потому что при высказываніи или умолчаніи истины главнымъ затрудненіемъ для умнаго человѣка является слабости другихъ людей; а здѣсь, при оцѣнкѣ самого себя, и умнѣйшій человѣкъ постоянно находится въ опасности быть подкупленнымъ тѣмъ себялюбіемъ, которое, конечно, составляетъ необходимую основу нашей жизненности, но никогда не можетъ быть вѣнцомъ нашей славы. Относительно самоуваженія, люди вообще имѣютъ склонность къ преувеличенію. Большинство людей склонно слишкомъ высоко цѣнить свои личныя достоинства и цѣнить слишкомъ низко, или вовсе не цѣнить достоинства своихъ ближнихъ. Охотникъ бѣгающій съ ружьемъ по болотамъ склоненъ воздавать себѣ высокое преимущество передъ поэтомъ лѣниво мечтающимъ на травѣ, а послѣдній въ свою очередь считаетъ болѣе возвышеннымъ занятіемъ спокойно симпатизировать пернатымъ, вмѣсто того чтобъ убивать ихъ. Таковы мы все, и мужчины и женщины: „У дѣвушки съ хорошенькимъ личикомъ всегда

довольно ума, чтобы это знать“. И нѣтъ резона, почему бы ей этого не знать. Если женщина не знаетъ своихъ достоинствъ, то она не въ состояніи даже, какъ свидѣтельствуешь высокій авторитетъ, хорошо одѣться. Но, за исключеніемъ вопроса объ одеждѣ, опытъ доказалъ, что чѣмъ меньше мужчины и женщины думаютъ о своихъ достоинствахъ, тѣмъ лучше. И въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ болѣе вѣрнаго пути къ самоубійству высокой нравственной природы какъ самообожаніе, и поэтому можно признать, что другая рѣже встрѣчающаяся крайность представляетъ больше безопасности, то-есть что лучше думать о себѣ слишкомъ низко; чѣмъ слишкомъ ужъ высоко. Сотни біографій могутъ засвидѣтельствовать, что великіе люди вообще мало склонны къ самовосхваленію, что скромность неизмѣнно сопутствуетъ умственной силѣ, и что, наоборотъ, напыщенное самомнѣніе, пустая надменность, хвастливая выставка на показъ всякаго рода своихъ достоинствъ суть естественныя, характеристическіе признаки молодаго, поверхностнаго, ничтожнаго. Низкое о себѣ мнѣніе, столь часто встрѣчающееся у великихъ умовъ въ ранній періодъ ихъ развитія, естественно протекаетъ влѣдствіе высоты идеаловъ, которые они себѣ создаютъ. Юноша, положившій на полотно нѣсколько хорошо скомпонованныхъ и хорошо отѣненныхъ фигуръ, не можетъ знать, и конечно никогда не долженъ воображать себѣ, что онъ будетъ Рафаэль или Микель Анджело, или нѣчто лучшее, чѣмъ оба вмѣстѣ. Но хотя это и справедливо, едва ли не больше я видѣлъ примѣровъ печальныхъ ошибокъ именно со стороны тѣхъ людей, которые были скорѣе придавлены слишкомъ низкимъ о себѣ мнѣніемъ, чѣмъ обратно. Мнѣ иногда даже казалось, что столь естественное у молодыхъ людей самомнѣніе есть вещь не безполезна, что это такой наростъ, который потомъ неизбѣжно отпадетъ. Міръ представляетъ постоянное зрѣлище низложенія чрезмѣрныхъ самомнѣній; но когда я вижу бѣднягу, среди водоворота жизни пораженнаго тою болѣзнію, которую греки зовутъ *δυσωπία* (негляда), т. е. такого скромнаго, что неспособенъ даже посмотреть въ глаза товарищу, — признаюсь, хотя я и питаю къ такому бѣднягѣ болѣе нѣжное чувство, чѣмъ какія можетъ возбудить во мнѣ видъ щеголеватаго, дерзкаго, самонадѣяннаго ничтожества, но я чувствую, что недостатокъ перваго гораздо больше несчастіе, труднѣе излѣчимая болѣзнь, чѣмъ чрезмѣрное самомнѣніе втораго. У нѣкоторыхъ людей, и даже у цѣлыхъ семействъ, склонность къ самоуниженію своихъ способностей, какъ будто находится въ крови, обрѣзаетъ крылья надежды,

притупляетъ жизненный нервъ, парализуетъ всякую дѣятельность, дѣлаетъ у честнаго человѣка безплодными данныя ему отъ природы способности, и отворяетъ дверь безчестнымъ людямъ, которые, благодаря своей самоувѣренности, хотя и дурно, но совершаютъ то, къ чему честные, по недостатку самоувѣренности, оказываются совсѣмъ неспособными. Такіе честные люди причиняютъ двоякаго рода великое зло: вредятъ самимъ себѣ, потому что дозволяютъ вытѣснять себя изъ естественной своей сферы и становятся препятствіемъ, когда могли бы быть помощью, и вредятъ обществу, у котораго нѣтъ ни достаточно проныцательности, ни досуга, чтобы отыскивать скромные таланты и разоблачать обманъ самозванцевъ.

Не только въ развитіи индивидуальныхъ характеровъ и въ опытѣ индивидуальной жизни, но и во всѣхъ сферахъ бытія, чрезъ все разнообразіе космоса, повсюду мы находимъ ясное подтвержденіе Аристотелева принципа благосостоянія, и мы можемъ сказать безъ преувеличенія, что міръ есть *κόσμος*, т. е. такое цѣлое, въ которомъ порядокъ и гармонія существуютъ не болѣе какъ на столько, на сколько господствуетъ въ немъ гармонизирующий законъ середины; въ противномъ же случаѣ въ немъ происходитъ насильственное сотрясеніе, и онъ повергается въ хаосъ. Возьмемъ для примѣра то, что мы называемъ здоровьемъ. Что такое здоровье, какъ не римическая середина нормальнаго пульса между двумя крайностями: горячкой и слабостію, которыя необходимо сходятся между собой, потому что обѣ одинаково удалены отъ здоровой жизни и суть какъ-бы единоутробныя сестры смерти и разложенія. Возьмемъ еще другой примѣръ. Что такое красота? Всѣ чувствуютъ ея власть, но немногіе могутъ опредѣлить ее. Я не намѣренъ пытаться здѣсь дать такое опредѣленіе; укажу лишь на тотъ безспорный фактъ, что красота есть всегда середина между двумя крайностями, или—что въ сущности означаетъ то же самое—она есть сочетаніе крайностей. Такъ мы видимъ въ самыхъ обыкновенныхъ химическихъ процессахъ, что чрезъ соединеніе крайностей получается средній продуктъ, имѣющій сравнительно умѣренные и безвредныя свойства. Ёдкая кислота или щелочь исчезаетъ, и образуется нейтральная соль. Точно то же мы видимъ въ произведеніяхъ природы или искусства, которыя мы называемъ прекрасными. Никакая крайность не бываетъ прекрасна. Чрезмѣрность силы производитъ гнетущее дѣйствіе, чрезмѣрная нѣжность энервируетъ, расслабляетъ. Чтобы мужчина былъ красавцемъ, надо ему заимствовать у женщины нѣкоторую долю граціи;

а женщинѣ, чтобы быть красавицей, должно занять у мужчины нѣкоторую долю крѣпости и энергіи. Существо, исключительно мужественное, представляющее сочетаніе чрезмѣрной крѣпости и силы, всегда неприятно и часто невыносимо. Существо, исключительно женственное, способное только къ нѣжнымъ улыбкамъ и ласкамъ, въ короткое время становится приторнымъ; такое существо представляетъ изъ себя какъ бы крайность женщины и, какъ воркующая голубка, скоро пресыщается.

Въ великихъ движеніяхъ социальнаго міра, въ повышеніи и пониженіи цѣнностей, въ торговыхъ спекуляціяхъ, въ постепенномъ развитіи и въ насильственныхъ перереворотахъ, представляемыхъ церковною и государственною жизнью, значеніе аристотелевской середины проявляется еще ярче. И въ церкви, и въ государствѣ, и на „биржѣ“, умѣренность есть великое условіе безопасности, и это предложеніе не уступить въ достовѣрности любому изъ предложеній Эвклида. Во все времена проходимцы всякаго рода въ политикѣ, въ торговлѣ и въ церкви, оставались чужды этой истины, и въ общественной жизни мы постоянно встрѣчаемъ людей, которые дѣйствуютъ и говорятъ какъ бы подъ руководствомъ того убѣжденія, что торжество крайняго взгляда есть всегда торжество правды, и что благосостояніе обществъ заключается въ неограниченномъ господствѣ одной партіи и въ совершенномъ уничтоженіи всѣхъ другихъ. Надо замѣтить также, что, несмотря на все предостереженія, представляемыя кровавымъ опытомъ столькохъ вѣковъ, въ критическія минуты, люди крайнихъ партій, съ исключительными односторонними взглядами, имѣютъ наиболѣе шансовъ на успѣхъ. Во дни Соломона мудрость подняла голосъ на площадяхъ, но не была услышана. Такъ продолжается и до сихъ поръ. На площадяхъ нѣтъ мѣста для мудрости. Мудрость требуетъ спокойнаго размышленія, а площадямъ всегда свойственны шумъ и суматоха. Аристотель проникнуть презрѣніемъ къ толпѣ, а толпа — въ свою очередь питаетъ какъ бы инстинктивное отвращеніе къ Аристотелю. Крайнія мнѣнія, выраженные самымъ рѣзкимъ языкомъ, имѣютъ въ толпѣ наибольшую популярность. Односторонній взглядъ менѣе отягощаетъ мысль; односторонняя рѣчь льститъ своей односторонностью невѣжеству слушателей, которые способны воспріять только одну идею, или по крайней мѣрѣ неспособны воспріять нѣсколько идей заразъ, и потому всегда склонны баюкать себя фантазіей, что кромѣ воспринятой ими идеи и не существуетъ другой во вселенной. Поэтому естественными руководителями толпы являются не многосторонніе, всеобъемлющіе умы, каковы Аристотель, Шекспиръ.

Гете, но тѣ самодовольныя ничтожества, которыя отъ колыбели до могилы оказываются способными видѣть только одну сторону вещей, и если одностороннее понятіе, закупоренное въ нихъ какъ въ бутылкѣ, и одно управляющее ими, случайно совпадаетъ съ минутнымъ настроеніемъ времени, они превращаются на ту пору въ демагоговъ, а при благоприятныхъ обстоятельствахъ становятся даже и диктаторами своего вѣка. Имѣя въ виду этотъ неоспоримый фактъ, что великія общественныя перемѣны обыкновенно производятся посредствомъ возбужденной толпы и крайне возбужденными партіями, насъ не должно удивлять представляемое исторіею зрѣлище, что такимъ перемѣнамъ обыкновенно сопутствуютъ не духъ патріотизма, а духъ партій, не мирное устройство общества, а кровавыя междоусобныя войны, не хорошо рассчитанное равновѣсіе общественныхъ силъ, а лихорадочное колебаніе между крайностями. Революціи и реформы, которыми полны наиболѣе интересныя страницы исторіи, кишатъ примѣрами этого рода. Эти революціи и реформы распадаются на два разряда: одни исправляютъ и создаютъ, другія разлагаютъ и разрушаютъ. Исторія и тѣхъ и другихъ одинаково свидѣтельствуешь о безнадежности—можетъ-быть-правильнѣе было бы сказать, о невозможности—ожидать, чтобы мудрость и умѣренность заняли первенствующую роль въ руководствѣ дѣлами скученныхъ милліоновъ разногласныхъ и враждебно настроенныхъ людей, дѣйствующихъ подъ вліяніемъ тѣхъ страстныхъ увлеченій какими обыкновенно сопровождаются органическія перемѣны. Последнія обыкновенно происходятъ путемъ битвы: партіи приходятъ въ азартъ, кровь закипаетъ, сначала проливается море чернилъ, потомъ желчь, а потомъ и кровь, — и можно ли ожидать умѣренности среди борьбы, гдѣ искаженіе истины, клевета, ложь возводятся въ систему! Мы можемъ, правда, указать примѣръ цѣлаго народа, имѣвшаго въ критическую минуту счастье обрѣсти мудреца — такова исторія Солона, которому добровольно подчинились и олигархи и демократы, какъ справедливому и законному посреднику. Результатъ въ этомъ случаѣ, какъ мы знаемъ, былъ именно таковъ, какого можно было ожидать. Мудрый человѣкъ произвелъ мудрую конституцію. Сталкивающіяся притязанія двухъ противныхъ партій были соглашены умѣренностью, и образовалось смѣшанное устройство представлявшее середину между олигархіей, холоднымъ себялюбіемъ немногихъ, и демократіей, заносчивой дерзостью толпы. Но ничто человеческое не вѣчно, и послѣдующія измѣненія уже не обходились счастливо. Демократія, гордая своими военными успѣхами при Ма-

раоонъ и Саламинъ, не хотѣла болѣе терпѣть никакихъ ограниченій; Ареопагъ потерялъ всякое вліяніе, безразсудное честолюбіе народныхъ сходо́въ было доведено до послѣдней крайности такими блистательными удалцами, какъ Алкивіадъ; постоянная необходимость поддерживать политическое вліяніе подкуномъ жадной толпы произвела, какъ это мы видимъ и въ наше время въ Америкѣ, порчу общественныхъ нравовъ и развратила характеръ общественныхъ дѣятелей: всякіе патріотическіе доводы стали беспильны, духъ партій взялъ верхъ надъ всѣмъ, продажность стала правиломъ, и въ минуту опасности, когда юная македонская змѣя могла быть еще задавлена, среди шумныхъ ораторовъ Пникса нашелся всего только одинъ честный человѣкъ, но и этому человѣку вняли только тогда, когда уже было поздно. Такимъ образомъ чрезмѣрное преобладаніе демократіи, которому споспѣшествовалъ Периклъ, чрезмѣрное демократическое честолюбіе возбужденное Алкивіадомъ, утомленіе, послѣдовавшее за крайнимъ напряженіемъ силъ, вызваннымъ Пелопонезскою войною, и наконецъ развращеніе нравовъ, обыкновенно сопутствующее всякаго рода крайностямъ въ общественномъ управленіи, все это привело Аѳины къ тому, что время ихъ блистательной свободы было не продолжительно, и они впали въ рабство, длившееся болѣе двухъ тысячъ лѣтъ. Подобное же явленіе представляетъ намъ Римскій форумъ, о чемъ впрочемъ я здѣсь не буду говорить въ подробности. Достаточно замѣтить, что пока поддерживалось равновѣсіе между патриціями и плебеями, аристократическая римская республика процвѣтала внутри и дѣлала завоеванія; но какъ скоро демократія чрезъ Гортензіевъ законъ, въ 286 г. до Р. Х., присвоила себѣ право законодательствовать безъ содѣйствія сената, этимъ были посягнута сѣмена разрушенія. Двѣ партіи, независимыя одна отъ другой были теперь противопоставлены лицомъ къ лицу; два господина въ одномъ домѣ требовали равной власти; мирное равновѣсіе смѣнилось борьбой; убійства на форумѣ явились предвѣстниками той страшной рѣзни, какою потомъ ознаменовалась длинная драма междоусобицъ; за чрезмѣрнымъ возбужденіемъ слѣдовало истощеніе, и по кровавымъ ступенямъ демократическаго трибуната питомецъ демократіи вззошелъ на престолъ всемірнаго деспотизма. Какъ въ Греціи преобладаніе духа партій привело къ чужеземному господству, подобно тому въ Римѣ оно привело къ установленію военной монархіи. Есть люди, настолько наивные, чтобъ вѣрить, что въ наши времена, благодаря христіанству и школамъ, возможно избѣжать подобныхъ золъ, и что общества могутъ наслаждаться вѣчно

цвѣтущимъ благоденствіемъ, если не именно теперь, то по крайней мѣрѣ въ скоромъ будущемъ, посредствомъ всеобщаго права голоса, посредствомъ закрытой баллотировки, безбородыхъ политиковъ и нѣкоторыхъ другихъ демократическихъ изобрѣтеній. Съ прискорбіемъ долженъ сказать, что во все не раздѣляю подобныхъ надеждъ. Только при одномъ условіи могутъ новыя государства избѣжать разлагающаго процесса, окончившаго существованіе древней Греціи и Рима, — они должны научиться умѣренности, должны усвоить себѣ доктрину Аристотеля, иначе они также погибнутъ. Что въ свободныхъ государствахъ общественныя дѣла должны находиться подъ колеблющимся вліяніемъ противоположныхъ партій, это необходимо и естественно, потому что уничтоженіе партій возможно только съ уничтоженіемъ свободы; но тѣмъ не менѣе остается неприкосновенной та вѣчная истина, что если партіи не станутъ признавать нѣкоторыхъ мудрыхъ ограничений и будутъ доводить свою взаимную вражду до крайностей, то сохраненіе національной свободы сдѣлается невозможно. Когда, при необходимости органическихъ реформъ, мудрые и умѣренные люди всѣхъ партій соединяются въ общемъ усилии произвести эти реформы такъ, чтобы не только удовлетворить новыя справедливыя требованія, но и не нарушить при этомъ одинаково справедливыя уже установившіяся права, тогда конечно прочность конституціи можетъ считаться обезпеченною. Но когда партіи, вмѣсто того чтобы преслѣдовать патріотическія цѣли, заботятся болѣе о мимолетномъ успѣхѣ какого либо парламентскаго маневра, чѣмъ объ окончательномъ торжествѣ того или другаго великаго принципа, — если, вмѣсто того, чтобы дать мудрый и мужественный отпоръ крайнимъ и неразумнымъ требованіямъ и положить конецъ безумнымъ стремленіямъ съ твердостью, подобающей истиннымъ государственнымъ людямъ, если вмѣсто того партіи колеблются, дѣйствуютъ уклончиво,息ходятъ къ уступкамъ и опускаются даже до низкой игры (какъ это бывало въ древнемъ Римѣ и въ средневѣковой Флоренціи) въ совмѣстничество, какая партія перещеголяетъ другую на трусливыя уступки разнузданной толпѣ, — при такихъ условіяхъ не спасутъ ни христіанство, ни школы, не можетъ устоять ни одно изъ новыхъ государствъ ни по ту, ни по сю сторону Океана. Законъ нравственности одинъ и тотъ же и для частнаго человѣка и для общественнаго дѣятеля. Спасеніе или гибель государства не столько зависить отъ формы правленія, какъ отъ состоянія политической нравственности и отъ характера политическихъ дѣятелей. Страна, гдѣ управленіе общественными дѣлами попало въ руки людей, сдѣлавшихъ изъ по-

литики ремесло, не останавливающихся для достиженія власти ни передъ какими средствами, ни передъ ложью, ни передъ интригой, ни передъ насилиемъ, для которыхъ самое достиженіе власти имѣетъ цѣну только какъ орудіе для торжества партіи, а не какъ средство для умѣренія народныхъ страстей и противодѣйствія общественнымъ заблужденіямъ, такая страна, можно сказать, уже находится въ рукахъ разрушительнаго Шивы, и ее не спасетъ никакая конституція. Нельзя ожидать политической мудрости отъ людей, которые пускаются на политическое поприще со всею безоглядностью завзятаго игрока; нельзя ожидать доблестныхъ подвиговъ отъ армій, которой верховными руководителями служатъ эгоизмъ, коварство и трусость.

Въ послѣднихъ своихъ замѣчаніяхъ мы переступили предѣлы этого опыта и зашли въ область политики и правительственнаго искусства, — и сдѣлали мы это не безъ цѣли, потому что у Стагирита Политика и Этика составляютъ только двѣ части одного произведенія. Вообще у грековъ этика всегда разсматривалась въ связи съ государствомъ, подобно тому какъ для истиннаго христіанина плоды общественной добродѣтели не могутъ быть отрѣшены отъ корня теологической вѣры, который они собою завершаютъ. Едва ли какое произведеніе древняго міра, по важности своихъ выводовъ, требуетъ при изученіи бѣльшаго вниманія, чѣмъ великое твореніе о правительственномъ искусствѣ, и изучившій его съ должнымъ вниманіемъ не можетъ не замѣтить, что въ немъ ключъ всей политической системы лежитъ въ *μεσότης*, той мудрой серединѣ, что составляетъ преобладающій принципъ Этики. Впрочемъ ограничимся этимъ мимоходнымъ замѣчаніемъ. Чтобъ дать повѣйшему мыслителю полное понятіе объ Аристотелѣ, какъ нравственномъ философѣ, намъ остается теперь представить обращикъ, какъ самъ Аристотель разсуждаетъ о какомъ либо изъ тѣхъ типовъ соціальнаго характера, которые такъ искусно разобраны имъ въ его третьей и четвертой книгахъ. Для этой цѣли изберемъ отдѣлъ о *μεγαλοψυχία*, или веледушіи, въ высшей степени характеристичный какъ для писателя такъ и для народа, къ которому писатель принадлежитъ, и представляющій вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ наиболѣе разительныхъ контрастовъ между эллинскою и христіанскою этикою, разъясненіе которыхъ составляетъ предметъ настоящаго трактата. Это именно глава III книги IV.

„Что *μεγαλοψυχία*—веледушіе прямо относится къ чему-то великому или высокому, это ясно изъ самаго слова, а потому изслѣдуемъ прежде

всего, къ какимъ высокимъ предметамъ оно относится. Тутъ все равно, будемъ ли мы говорить формально о самой нравственной привычкѣ или о лицѣ, ее имѣющемъ. Веледушенъ тотъ, кто считаетъ себя достойнымъ великихъ вещей будучи въ дѣйствительности ихъ недостойнъ, потому что человѣкъ, претендующій для себя на то чего не заслуживаетъ, просто дуракъ, а въ добродѣтели не можетъ быть ничего глупаго или неразумнаго. Таковъ слѣдовательно веледушный человѣкъ. Хотя бы человѣкъ и справедливо цѣнилъ себя, напримѣръ будучи достоинъ невысокаго уваженія, таковымъ бы себя и считалъ, — подобнаго человѣка мы зовемъ порядочнымъ, а не веледушнымъ. Безъ умственной высоты не можетъ быть величія души, подобно тому, какъ безъ извѣстнаго роста не можетъ быть красоты; малорослые могутъ быть пригожи и хорошо сложены, но ихъ никогда не назовутъ прекрасными ¹⁾. Съ другой стороны, мы называемъ притязательнымъ и высокомернымъ такого человѣка, который считаетъ себя достойнымъ болѣе высокихъ вещей, не будучи достоинъ ихъ на самомъ дѣлѣ; хотя впрочемъ не каждый человѣкъ, цѣнящій себя до нѣкоторой степени выше своихъ дѣйствительныхъ достоинствъ, можетъ быть справедливо обвиняемъ въ высокомеріи. Въ противоположность этому, человѣкъ, претендующій на меньшее, чѣмъ чего заслуживаетъ, просто малодушенъ или низкодушенъ, будутъ ли его дѣйствительныя достоинства до нѣкоторой степени высоки или посредственны, — и онъ остается малодушнымъ также и въ томъ случаѣ, если, будучи достоинъ малаго, цѣнить себя еще меньше. Но наиболѣе неправъ въ этомъ отношеніи является тотъ, кто, будучи достоинъ высокихъ предметовъ, тѣмъ не менѣе считаетъ себя достойнымъ малаго или совершенно недостойнымъ; потому что если человѣкъ, обладая высокими достоинствами, цѣнить себя столь низко, то какъ же бы низко упало его мнѣніе о себѣ, будь онъ въ дѣйствительности лишенъ нравственныхъ достоинствъ. Итакъ, веледушный человѣкъ, сравнительно съ другими, представляется занимающимъ крайнюю точку, но относительно мнѣнія о самомъ себѣ онъ занимаетъ середину, потому что его мнѣніе о себѣ не ниже и не вы-

¹⁾ Интересно замѣтить, что здѣсь Аристотель, сходясь въ этомъ съ Гомеромъ (Od. XIII, 289), ставитъ неоспоримо вѣрное различіе, чрезъ небреженіе котораго Бѣрка впалъ въ очевидную ошибку, утверждая, будто прекрасные предметы всегда бываютъ малы. Бѣрку слѣдовало бы знать, что между англійскими beautiful и pretty (прекрасный и пригожій) такое же различіе какъ между греческими καλός и ἁσάειος.

ше истины, тогда какъ у другихъ мнѣніе о себѣ или ниже или выше истины. Далѣе, если человѣкъ считаетъ себя достойнымъ великихъ вещей и дѣйствительно ихъ достоинъ, то онъ навѣрно считаетъ себя достойнымъ и величайшихъ, даже и самовеличайшей, какая только можетъ быть. Что разумѣемъ мы, когда говоримъ, что человѣкъ достоинъ, что онъ можетъ справедливо имѣть притязанія на великія или невеликія вещи? Мы употребляемъ эти выраженія всегда по отношенію къ чему-либо внѣшнему. Величайшая же изъ внѣшнихъ вещей—та, которую мы воздаемъ богамъ, та, которой наиболѣе желаютъ люди въ самыхъ высокихъ положеніяхъ и ради которой происходитъ у людей благороднѣйшая борьба, какая только бываетъ между ними. Такова именно честь, она—величайшее изъ внѣшнихъ благъ въ мірѣ. Поэтому честь и безчестіе и составляютъ тотъ предметъ, который имѣетъ въ виду веледушный человѣкъ, когда ведетъ себя, какъ подобаетъ мудрому. Достаточно на это указать; въ доводахъ же нѣтъ надобности, потому что очевидно, — веледушный и называется таковымъ именно по отношенію къ чести,—потому что честь и есть тотъ предметъ, котораго истинно великіе люди считаютъ себя наиболѣе достойными соразмѣрно съ своимъ качествомъ. Малодушный прегрѣшаетъ вмѣстѣ и противъ самого себя и противъ достоинства веледушныхъ, между тѣмъ какъ высокомерный безъ сомнѣнія погрѣшаетъ излишествомъ въ оцѣнкѣ своего собственнаго достоинства, но не по отношенію къ справедливо высокой самооцѣнкѣ веледушнаго.

„Далѣе очевидно, что веледушный, дѣйствительно достойный величайшаго уваженія, долженъ быть не только хорошимъ человѣкомъ, но и однимъ изъ самыхъ лучшихъ, потому что всегда чѣмъ человѣкъ лучше, тѣмъ больше его заслуга, и только лучшій человѣкъ можетъ имѣть притязаніе на самое высокое. Слѣдовательно, веледушный долженъ быть хорошимъ человѣкомъ, или скажемъ лучше такъ: чтобъ имѣть право слыть веледушнымъ, человѣкъ долженъ быть великъ во всѣхъ добродѣтеляхъ. Менѣе всего, конечно, соответствуетъ характеру веледушнаго—робѣть передъ опасностью, бѣжать отъ нея, совершить какую нибудь несправедливость; потому что какъ можетъ совершить что-либо безчестное такой человѣкъ, для котораго даже величайшія вещи въ мірѣ не достаточно велики по сравненію съ самооцѣнкой его достоинствъ? И конечно было бы въ высшей степени странно представить себѣ человѣка вправду веледушнаго, который бы въ то же время не былъ человѣкомъ добродѣтельнымъ; потому что если человѣкъ пороченъ, то безъ сомнѣнія онъ

не достоинъ чести, такъ какъ честь есть награда добродѣтели и воздается только добродѣтельному. Поэтому мы можемъ сказать, что веледушіе — вѣнецъ и цвѣтъ всѣхъ добродѣтелей, такъ какъ оно возвышаетъ ихъ всѣ и безъ нихъ существовать не можетъ. Вотъ отчего весьма трудно быть поистинѣ веледушнымъ, такъ какъ подобная высота души невозможна безъ доблестности вообще. Изъ этого мы видимъ, что честь и безчестіе суть именно то, что имѣеть главнымъ образомъ въ виду веледушный. Когда ему воздаютъ великую честь люди добродѣтельные, то это доставляетъ ему наслажденіе, но наслажденіе всегда умѣренное, потому что во всякомъ случаѣ онъ получаетъ только то, чего заслуживаетъ, или даже можетъ-быть меньше, чѣмъ заслуживаетъ, и потому еще, что въ дѣйствительности добродѣтель никогда не можетъ получить истиной себѣ равноцѣнности въ формѣ чего либо внѣшняго; и если онъ не отвергаетъ такого воздаянія, хотя оно и ниже его достоинствъ, то дѣлаетъ это въ томъ вниманіи, что воздающіе предлагаютъ ему лучшее, что могутъ. Но когда ему воздается честь за мелкія услуги и отъ невысоконравственныхъ лицъ, то честь эту цѣнить онъ весьма невысоко, потому что не такой считаетъ себя достойнымъ. Совершенно подобно этому и его отношеніе къ безчестію, такъ-какъ неуваженіе какого бы рода ни было не можетъ ему пододать ни при какихъ обстоятельствахъ. Но честь хотя и главный, не единственный однако же внѣшній предметъ, принадлежащій веледушному; деньги, власть, благополучіе, и ихъ противоположности, также его касаются въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ и степени, и всегда такимъ образомъ, что онъ не чувствуетъ ни большого возвышенія отъ ихъ присутствія, ни большого пониженія отъ ихъ отсутствія, потому что не допустить даже, чтобъ и отсутствіе чести, на которую онъ имѣетъ справедливое притязаніе, могло глубоко потрясти его спокойствіе, а тѣмъ меньше допустить онъ такое дѣйствіе на него со стороны богатства и вліянія, которыя желаются добродѣтельными людьми единственно ради приносимой ими чести. Поэтому человѣкъ, могущій спокойно относиться къ отсутствію того, что наиболѣе желательно, не почувствуетъ сильнаго огорченія отъ отсутствія такихъ предметовъ, которые имѣютъ цѣну для него единственно какъ средство къ достиженіюжелаемаго. Вотъ почему люди высоко уважающіе себя, способны казаться гордыми и надменными. Случайности рожденія и состоянія повидимому тоже въ нѣкоторой степени содѣйствуютъ высокому о себѣ мнѣнію, такъ какъ лица благороднаго происхожденія, а равно лица, имѣющія большое вліяніе или

обладающія богатствомъ, считаются достойными чести, и всѣ такія лица обладаютъ превосходствомъ, приносящимъ нѣкоторую долю чести пріятной для всякаго хорошаго человѣка. И нельзя отрицать, чтобъ эти внѣшнія преимущества не клонились къ порожденію нѣкоторой возвышенности души, такъ какъ они всегда сопровождаются извѣстнымъ почетомъ. Хотя въ случаяхъ, когда добродѣтель соединена съ этими внѣшними преимуществами, она всегда способна возбуждать къ себѣ большую степень общественнаго уваженія, тѣмъ не менѣе все же она сама единственный предметъ, дѣйствительно заслуживающій почести. Но лица, обладающія этими внѣшними преимуществами безъ добродѣтели, не имѣютъ никакого основанія считать себя заслуживающими высокаго уваженія, и не могутъ справедливо называться веледушными, такъ-какъ названіе это принадлежитъ единственно тѣмъ, кто обладаетъ добродѣтью. Напротивъ, лица, обладающія только этими внѣшними благами, способны дѣлаться наглыми и надменными, потому что хорошо переносить благополучіе—дѣло весьма нелегкое при отсутствіи добродѣтели. Такія лица готовы думать, что они лучше своихъ ближнихъ, готовы презирать ихъ, между тѣмъ какъ сами расточаютъ жизнь безцѣльно и зависятъ отъ случайности,—они подражаютъ веледушнымъ, тогда какъ по душѣ вовсе съ ними не схожи, и, не дѣлая ничего такого, что могло бы служить справедливымъ основаніемъ къ высокой самооцѣнкѣ, они находятъ удобнымъ присвоивать себѣ кажущееся превосходство и презрительно относиться къ ближнему. Превосходство принадлежитъ веледушному по праву, такъ-какъ его мнѣніе о себѣ основано на дѣйствительности, а тѣ, напротивъ, презираютъ ближнихъ пзъ-за какого нибудь случайно доставшагося жалкаго отличія. Потомъ, веледушный человѣкъ неохотно подвергается мелкимъ рискамъ, не гоняется за пріобрѣтеніемъ ничтожныхъ проблесковъ чести посредствомъ какихъ либо поспѣшныхъ и отважныхъ предпріятій, но когда представляется большой рискъ, онъ не бѣжитъ опасности и не щадитъ жизни, считая жизнь вопросомъ второстепеннымъ, когда дѣло идетъ о высшихъ интересахъ. Что касается до благъ, то онъ охотнѣе даетъ ихъ, чѣмъ получаетъ, потому что дающій блага всегда имѣетъ превосходство, а получающій чувствуетъ себя ниже дающаго,—и когда ему случится получить добро, онъ старается отплатить за него съ избыткомъ; потому что чрезъ это самъ благодѣтель становится обязаннымъ, получивъ больше, нежели далъ самъ. Онъ, повидимому, лучше помнитъ о тѣхъ, кому сдѣлалъ добро, нежели о тѣхъ, отъ кого получилъ, потому что получающій

всегда ниже дающаго, а веледушный человѣкъ всегда желаетъ стоять выше. Онъ не съ такимъ удовольствіемъ слышитъ о благахъ имъ полученныхъ, какъ о тѣхъ, которыя самъ далъ другимъ. По этой причинѣ у Гомера Оетида не поминаетъ услугъ оказанныхъ ею Юпитеру. По той же причинѣ Спартанцы не говорятъ Аѣинянамъ о благахъ, какія доставили Аѣинамъ, а говорятъ о тѣхъ, которыя сами получили. Отличительный признакъ веледушнаго составляетъ то, что онъ или предпочитаетъ лучше остаться безъ блага, чѣмъ просить о немъ, или же дѣлаетъ это съ большимъ затрудненіемъ; а съ другой стороны, самъ готовъ услужить каждому, дѣлая только то различіе между людьми, что относительно высоко стоящихъ лицъ и богачей держитъ себя гордо, а для простыхъ людей легко доступенъ и снисходителенъ. Не гнущся передъ сильнымъ — дѣло не легкое и возможно только для того, кого одушевляетъ высокое сознаніе своего личнаго достоинства, между тѣмъ какъ съ простолюдиномъ каждый можетъ держать себя на равной ногѣ, и, право, даже нѣкоторый излишекъ гордости передъ гордымъ — дѣло не недостойное, между тѣмъ какъ гордость къ стоящимъ ниже насъ есть всегда признакъ невысокаго ума и низкаго честолюбія, такъ какъ это все равно, что хвастать силой передъ слабымъ. Веледушный не гонится быть первымъ въ полученіи какого-либо почетнаго отличія и охотно предоставляетъ первенство другимъ, будучи самъ остороженъ и медлителенъ, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда предстоитъ совершить что либо трудное и пріобрѣсти рѣдко воздаваемую честь; вообще онъ не любитъ вмѣшиваться въ дѣло, и когда прикладываетъ къ чему руку, то дѣло это должно представлять нѣчто великое и достойное. Далѣе можемъ замѣтить, что онъ откровененъ какъ въ ненависти такъ и въ дружбѣ, потому что скрывать свои чувства есть обыкновенно признакъ страха. Онъ всегда заботится болѣе объ истинѣ, чѣмъ о чужомъ мнѣніи, и не остановится совершить тотъ поступокъ, или произнести то слово, какихъ требуютъ обстоятельства, потому что его презрѣніе къ мелкимъ людямъ и мелкимъ вещамъ дѣлаетъ его равнодушнымъ къ послѣдствіямъ и одушевляетъ его возвышенной самоувѣренностью. По этой также причинѣ онъ всегда старается говорить истину, исключая когда захочетъ говорить иронически, и когда онъ въ смѣшанномъ обществѣ, то любитъ, принимая нѣсколько юмористическій тонъ, отчасти не договаривать до конца или высказываться не вполне ясно. Онъ не способенъ легко приноравливаться къ другимъ людямъ, исключая съ кѣмъ состоитъ въ особенной

дружбѣ, потому что способность легко принаравливаться къ другимъ вообще предполагаетъ нѣчто рабское, и мы видимъ, что льстецы всегда имѣютъ въ своемъ характерѣ нѣчто раболѣпное и низкіе люди всегда обнаруживаютъ больше готовности къ лести. Веледушный не склоненъ удивляться, потому что для него нѣтъ ничего великаго. Столь же мало способенъ онъ къ злопамятству, потому что не помнитъ пустяковъ, особенно мелкихъ обидъ, но предпочитаетъ оставлять ихъ безъ вниманія. Онъ мало говоритъ, какъ о себѣ, такъ и о другихъ, и не вдается въ личныя замѣчанія какого бы рода ни было, потому что не заботится о томъ, чтобъ его хвалили, да не любить, чтобъ и порицали другихъ; столь же мало онъ склоненъ хвалить кого, или дурно о комъ отзываться, даже о своихъ врагахъ, исключая тѣхъ случаевъ, когда наглость требуетъ наказанія. Когда ему приключаются какое неотвратимое зло или мелочныя непріятности, онъ не предается сѣтованіямъ и жалобамъ, потому что такое поведеніе означало бы, что онъ эти вещи принимаетъ сильно къ сердцу, чего на самомъ дѣлѣ не можетъ быть. Онъ часто предпочтетъ благородное и не приносящее выгоды тому, что полезно и выгодно, потому что тѣмъ устойчивѣе обнаруживается его самозависимость. Наконецъ, что касается до его наружности и манеры держаться, то можемъ замѣтить, что движенія его неторопливы, голосъ сдержанъ, рѣчь степенна; потому что неестественно чтобы человѣкъ, незаботящійся о мелочахъ, былъ торопливъ, или приходилъ бы въ сильное возбужденіе при обыкновенныхъ обстоятельствахъ, которыя вообще для него не важны. Таковъ веледушный человѣкъ. Двѣ крайности, между которыми онъ занимаетъ середину,—это, какъ мы уже сказали, съ одной стороны человѣкъ низко о себѣ мнящій, а съ другой—человѣкъ съ чрезмѣрными притязаніями и самомнѣніемъ. Очевидно, что люди, принадлежащіе къ этимъ двумъ крайностямъ, собственно не дурные люди, потому что они не злодѣи, а только погрѣшаютъ противъ идеала истинности и благородства характера. Человѣкъ, думающій о себѣ низко и лишаящій себя того, на что могъ бы имѣть справедливое притязаніе, какъ на должное ему, хотя и не то что порочный человѣкъ, но въ характерѣ его есть большой порокъ,—отсутствіе знанія самого себя; потому что знай онъ себя хорошо, то конечно пожелалъ бы обладать благами, на которыя имѣетъ право. Такого человѣка также нельзя назвать и глупымъ; онъ только тяжель на подъемъ. Подобное незнаніе себя хотя и далеко отъ очевидной порочности, но несомнѣнно ведетъ къ порчѣ характера;

потому что ошибочное представление о своей недостойности не только неправильно лишаетъ такихъ людей тѣхъ цѣнныхъ вѣннхъ благъ, которыя должны были бы естественно выпасть на ихъ долю, но и побуждаютъ ихъ также удаляться отъ многихъ благородныхъ и высокихъ сферъ полезной дѣятельности и отстраняться отъ совершенія высокихъ поступковъ. Съ другой стороны чрезмерно о себѣ мнящій человѣкъ вмѣстѣ и глупъ и очевидно не знаетъ самъ себя, да и выставляется въ смѣшномъ видѣ передъ другими: считая себя способнымъ на какую либо почетную должность, въ минуту появленія своего передъ публикой онъ обнаруживаетъ всю свою непригодность, а между тѣмъ облачается въ великолѣпное одѣяніе, становится въ позу, хочетъ, чтобы весь міръ смотрѣлъ на его счастье, и претендуетъ на честь, какъ на нѣчто подобающее ему за эти выходки. Однако между низко о себѣ мнящимъ и веледушнымъ есть большая противоположность, чѣмъ между послѣднимъ и чрезмерно о себѣ мнящимъ, зазнавшимся; потому что вѣдь самоуниженіе, низкая оцѣнка своихъ способностей и ошибочное представление о своемъ безсиліи совершать высокія дѣла, суть болѣе обыкновенное явленіе между массами и, по отрицательному своему характеру, ведутъ въ практической жизни къ послѣдствіямъ болѣе печальнымъ“¹⁾.

Въ ближайшемъ нашемъ разсужденіи можетъ представиться болѣе удобный случай для поясненій нѣкоторыхъ замѣчательныхъ характеристическихъ чертъ этой главы, такъ тонко проводящихъ скользкое разграниченіе между справедливой гордостью и спасительнымъ смиреніемъ; теперь же болѣе будетъ соответствовать цѣли настоящаго изслѣдованія остановиться на вопросѣ, не представляется ли какихъ серьезныхъ возраженій противъ этической системы, основанной исключительно на разсудительномъ разсчетѣ середины? и если допустить, что такая основа этики мудра и спасительна въ извѣстной мѣрѣ, не нуждается ли она въ подкрѣпленіи и еще какою либо другою болѣе надежною силою, чѣмъ та какую намъ даетъ философія Стагирита? Здѣсь прежде всего укажемъ на тотъ обычный родъ возраженій противъ доктрины *мѣсов* (надлежащей середины), на который, надѣюсь, представляетъ достаточный отвѣтъ уже весь тонъ прежде высказанныхъ нами замѣчаній. Такъ, часто встрѣча-

¹⁾ Для ясности, мы должны были мѣстами перефразировать автора, такъ какъ по особенностямъ его слога строгій построчный переводъ не всегда возможенъ. (Примечаніе редактора.)

ются подобные вопросы: Возможно ли любить слишком много? Какого именно доброго чувства—зависть выходит только преувеличением? Может ли какое бы то ни было видоизменение злобы быть добродетельно? Можно ли одним недостатком правдивости объяснить порочность положительной лжи? На некоторые из этих возражений сам Аристотель дает ответы; но лучший общий на них ответ состоит в том, что они погружаются непониманием характера произведения, которое вовсе не имеет в виду устанавливать какие либо необычайные определения и аргументировать против разных тонкостей, а имеет целью только указать полезное практическое правило. Кто взглянет на Пикомаховскую этику с практической точки зрения, с которой она написана, тот навѣрно придет к убеждению, хотя и не совсем, быть может, приятному, что избыток даже такой редкой добродетели, как христианская любовь, есть дело весьма обыкновенное. Там, где оказывается чего нибудь слишком много против того что нужно для подобающего употребления, там конечно есть избыток, а такие качества, как безграничное великодушие, неразсудительная филантропия, безразборчивая нежность, не принадлежат, конечно, к числу наиболее редко встречаемых общественных недостатков. Однако несомненно, что некоторые из наших ненавистнейших пороков в сущности — не что иное, как лишь чрезмерное преобладание таких инстинктов, которые сами по себе составляют явление естественное и здоровое, и когда действуют при надлежащем контроле других инстинктов одинаково естественных, то не нарушают должного равновесия в гармоническом целом. Так, при недостатке великодушной симпатии, зависть является естественным плодом спасительного соревнования; она есть порочное душевное состояние, возникающее вследствие избытка соревнования с одной стороны, и вследствие недостатка симпатии с другой. Оставим этот род возражений. Более серьезный недостаток аристотелевой доктрины, по видимому, разоблачается тем замечанием, что нравственность эта только вѣдь разсудочная и расчетливая, не более; что она только регулирует, но не дает побуждений поступать так или иначе, — она снабжает кормчаго рулем и дает ему в руководство весьма чувствительный компас, но оставляет судно в стоячем морѣ без вѣтра и без течений. Это возражение имеет свою силу, но далеко не такую большую, как это кажется при поверхностном взглядѣ. Аристо-

тель, конечно, не принадлежит къ числу писателей, дѣйствующихъ на душу; онъ не шевелитъ страстей и никогда не будетъ любимцемъ женщинъ, поэтовъ, вообще такихъ людей—и это вовсе не худшій разрядъ людей,—у которыхъ только черезъ сердце возможенъ доступъ къ уму. Но несправедливо утверждать, что будто онъ затѣялъ безумную попытку соорудить паровую машину дѣйствующую безъ пара. И паръ и машину онъ нашелъ готовыми, а хотѣлъ только указать регуляторъ, такъ какъ въ регуляторѣ былъ главный недостатокъ. Какъ бы ни разглагольствовали безпринципные или парадоксальные софисты, ни Аристотель и ни одинъ изъ замѣчательныхъ философовъ древности не находилъ нужнымъ начинать свою нравственную теорію систематическимъ опроверженіемъ Гоббсовой доктрины, будто человѣкъ по природѣ своей эгоистъ и, безъ полицейскихъ и палачей, былъ бы не болѣе какъ умнымъ тигромъ. Аристотель изначально признаетъ и ясно высказываетъ, что человѣкъ по природѣ—животное общественное, что общественные инстинкты, слагающіе семьи, товарищества, кланы и національности, составляя одну изъ наиболѣе выдающихся особенностей сложной человѣческой природы, постоянно обладаютъ достаточною и болѣе чѣмъ достаточною силой, что они бьютъ ключемъ подобно горнымъ потокамъ, которые нуждаются только въ разсчитанномъ контролѣ, чтобъ сдѣлаться полезными, что ихъ можно сравнить съ чрезмѣрно роскошной растительностью богатой почвы, которая требуетъ не стимулирующихъ сильныхъ удобреній, а мудраго, умѣряющаго хозяйства. Что таковъ взглядъ Аристотеля, это совершенно ясно, потому что онъ не только вѣритъ въ природу вообще, какъ противоположность условнымъ установленіямъ и обычаямъ (νόμος), столь любимымъ софистами, но даже посвящаетъ двѣ цѣлыя книги тому, что онъ называетъ *Фιλία*. Это слово обыкновенно переводятъ „дружба“, но въ Никомаховской этикѣ оно употребляется въ болѣе широкомъ смыслѣ для обозначенія всѣхъ общественныхъ симпатій и чувствованій, насажденных въ человѣкѣ природой, съ вытекающими изъ нихъ отношеніями. Эта часть этики, какъ справедливо замѣчаетъ Грантъ, обработана съ такой нравственной внимательностью и глубиной, что читатель невольно чувствуетъ, какую первостепенную важность придавалъ ей знаменитый ея авторъ ¹⁾. Поэтому Аристотеля нельзя упрекнуть въ невѣденіи великихъ движущихъ силъ нравственной жизни; онъ только не обращается

¹⁾ Grant's *Ethics of Aristotle*, vol I. p. 147.

къ нимъ непосредственно, такъ какъ это не было его призваніемъ, — онъ не былъ ни поэтъ, ни апостолъ, и могъ справедливо думать, что природа сама имѣетъ всегда достаточно энергіи, чтобъ выполнить эту часть дѣла. Но и безъ обращенія къ страстямъ, Аристотелева философія, по крайней мѣрѣ для извѣстнаго разряда благородныхъ умовъ, представляетъ достаточную движущую силу, которой дѣйствительность испытана и несомнѣнна. Эта движущая сила есть любовь къ совершенству. Будьте вы совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ на небесахъ. Жить наилучшимъ образомъ соотвѣтственно истинному превосходству человека, — таковъ всегдашній идеалъ философа Аристотелевой школы, и пока его одушевляетъ высокое сознаніе этого идеала, ему не надо никакихъ возбужденій для добродѣтельной жизни. Онъ дѣйствуетъ въ истинномъ духѣ поэта, который говоритъ. „Я хочу дѣлать все, что наиболѣе прилично человѣку; кто вздумаетъ дѣлать меньше, тотъ не человѣкъ.“ И это далеко не маловажная движущая сила. Правда, она не сдѣлаетъ человѣка миссіонеромъ, но она подыметъ его изъ грязи и научитъ предпочитать смерть низкому поступку. Она, конечно не ограничится только такими добродѣтелями, которыя основаны на одномъ разсудочномъ разсчетѣ.

Но довольно объ этомъ. Переходя къ другой сторонѣ вопроса, мы найдемъ невозможнымъ оправдать Аристотелеву мораль въ весьма важной погрѣшности. Эта погрѣшность — недостатокъ религіознаго элемента. Говоря такимъ образомъ, я не думаю утверждать, чтобы Богъ, или правильнѣе боги, не упоминались вовсе отъ начала до конца въ этомъ знаменитомъ произведеніи; мѣстами встрѣчаются на нихъ указанія, но они дѣлаются какъ бы мимоходомъ, подобно тому какъ путникъ срываетъ по дорогѣ красивый или душистый цвѣтокъ и потомъ бросаетъ его. Высшая характерная черта Христіанства та, что благочестіе отождествлено здѣсь съ нравственностью, что вѣра и дѣла — не обрядныя, внѣшнія, вынужденныя, а дѣла, какъ выраженія свободной воли, нравственнаго рвенія и нравственной твердости, — суть едино, что они относятся одно къ другому, какъ корень къ цвѣту, или къ плоду здороваго дерева, гдѣ главная цѣнность заключается не въ корнѣ, а въ плодѣ. Ни одинъ мыслитель не станетъ отрицать, что таково единственно истинное и философское отношеніе двухъ великихъ нравственныхъ потенцій. Или возьмемъ другое уподобленіе, одинаково подходящее. У всякаго свода долженъ быть замочный камень, а замочный камень всякой прочной этической док-

трины или всякой твердосплоченной спекулятивной философіи, есть Богъ. Что въ этомъ отношеніи Аристотелева этика представляетъ большой недостатокъ, это ясно. Такъ же невозможно написать трактатъ о душевныхъ движеніяхъ, не упоминая о чувствѣ благоговѣнія, какъ и построить систему нравственности не упоминая о Богѣ; какъ дисциплина благоустроенной семьи предполагаетъ признаніе отца великимъ источникомъ, откуда исходитъ семья, — той основной властью, которая ее регулируетъ, такъ и трактатъ о человѣческой этикѣ предполагаетъ главу о человѣческомъ благочестіи, или вѣрнѣе оживляющую ее душу человѣческаго благочестія, безъ чего всѣ другія главы будутъ лишены высшаго вдохновенія. Съ этой точки зрѣнія аристотеліанецъ, написавшій *Magna Moralia*, не правъ, когда упрекаетъ Платона, что онъ смѣшалъ съ ученіемъ о добродѣтели разсужденія о Безусловномъ Благѣ, то-есть Богѣ. Важно объяснить, въ чемъ причина такого недостатка Аристотелевой этики. Что предметъ этотъ не былъ совершенно неизвѣстенъ великому философу, ясно уже изъ одного изреченія въ книгѣ VIII, 12, 3, — и чтобъ человѣкъ такого многообъемлющаго ума могъ по простой случайности или беззаботности опустить столь важнаго фактора во всякомъ размышленіи о нравственности, представляется въ высшей степени невѣроятнымъ; но въ то же время его система нравственной философіи такъ далека отъ идеи о Богѣ, что самая эта фраза *ἀεραπεδεῖν τὸν Θεόν*, встрѣчающаяся въ послѣднемъ отдѣлѣ Эвдеміевской этики, справедливо приводится Грантомъ, какъ одно изъ многихъ доказательствъ, что этотъ трактатъ не принадлежитъ Аристотелю. Что Аристотель былъ теистъ, это явствуетъ, какъ изъ другихъ мѣстъ его многотомныхъ сочиненій, такъ и, въ особенности, изъ того знаменитаго мѣста въ его *Метафизикѣ*, которое въ недавнее время было выдвинуто на подобающую высоту мѣсто въ превосходномъ произведеніи Буизена: Богъ въ исторіи. Повидимому невозможно, чтобъ такой глубокій мыслитель, какъ Аристотель, могъ быть атеистомъ, потому что, какъ прекрасно замѣчаетъ Шлейермахеръ, „философія не можетъ изслѣдовать совокупную цѣлостность вещей, не изслѣдуя въ то же время ихъ единства, а какъ цѣлостность вещей есть міръ, такъ единство вещей есть Богъ,“ — или, по выраженію Спинозы въ одномъ изъ его предложеній: *Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo neque esse neque concipi potest* (т. е. все сущее существуетъ въ Богѣ, и ни что помимо Его не можетъ ни постигаться, ни быть). Но не одно и то же—

быть теистомъ въ смыслѣ спекулятивной вѣры и быть благочестивымъ и набожнымъ. Въ этомъ различіи, если не ошибаюсь, и заключается настоящая причина отсутствія религіознаго элемента въ Аристотелевой этикѣ. Будь Аристотель человѣкъ съ сильнымъ религіознымъ чувствомъ, ему неизбѣжно было бы по отношенію къ греческой религіи сдѣлать выборъ между двумя путями, изъ которыхъ онъ однако не выбралъ ни того ни другаго, — онъ могъ бы, подобно великому своему учителю Платону, или подобно Ксенофану Колофонскому, одному изъ мыслителей досократовской эпохи, возстать противъ Гомеровою теологіи и указать, до какой степени ея общія тенденціи и нѣкоторыя изъ наиболѣе характеристическихъ чертъ несовмѣстны съ чистою и возвышенною нравственностію, — или же, подобно Сократу, Ксенофонту, Пиндару, Эхилу, Плутарху и многимъ другимъ прозорливымъ и широкосердымъ людямъ, онъ могъ бы признать Юпитера, какъ олицетворенное Провидѣніе эллинскаго благочестія, и, оставя безнравственныя божества спокойно доживать ихъ вѣкъ, указать, какимъ образомъ всѣ высшія качества нравственной природы человѣка соединяются и сосредоточиваются въ верховномъ владыкѣ боговъ и людей. Ревность свою къ истинной религіи онъ могъ выказать въ первомъ случаѣ ревностнымъ нападеніемъ на ложныхъ боговъ, а во второмъ явить еще высшую форму благочестія сочувственнымъ обнаруживаніемъ душевнаго добра даже и въ томъ, что худо. Но онъ не сдѣлалъ ни того, ни другаго. Заключение ясно: отсутствіе религіознаго элемента въ его этикѣ произошло отъ недостатка въ его умственномъ складѣ, гдѣ слишкомъ мало мѣста было удѣлено чувству благоговѣнія. Изъ всего этого вытекаетъ тотъ въ высшей степени важный и поучительный выводъ, что исключительно разсудочная аналитическая работа, даже у такихъ титановъ какъ Аристотель, составляетъ методъ неспособный обнять высшія формы живой дѣйствительности, — или, употребляя выраженіе Гранта, неизбѣжно даже и величайшіе умы ниводитъ по временамъ до нѣкоторой узкости, — и что вообще исключительно умственное образованіе не можетъ само по себѣ произвести вполне совершеннаго и здороваго человѣка, никогда не можетъ выработать для человѣческой души той богатой крови, которая образуется лишь тогда, когда водянистый разсудочный элементъ проникнется весь насквозь красными частичками элемента нравственнаго и сердечнаго. Несомнѣнно истинно, какъ выражается св. Павелъ, что знаніе надмеваетъ, а только любовь просвѣщаетъ; любовь же не имѣетъ болѣе совершенной формы, какъ благого-

вѣйное признаніе общаго Отца, Бога, и общаго братства людей, что мы и называемъ религіей. Поэтому признаемъ прямо, что отсутствіе религіознаго элемента выходитъ недостаткомъ этической системы Аристотеля; Аристотель, какъ моралистъ, ниже Сократа и Платона главнымъ образомъ потому именно, что онъ ниже ихъ въ религіозномъ чувствѣ. Онъ погрѣшилъ опущеніемъ одного элемента природы, которая сильнѣе всякихъ философій и шире всякихъ церквей, и эта погрѣшность такого чело-вѣка въ такомъ дѣлѣ да послужить предостереженіемъ нашимъ новѣй-шимъ философамъ, естественникамъ, матеріалистамъ, утилитаріанамъ!

ХРИСТІАНСТВО

ХРИСТИАНСТВО.

Древній греческій поэтъ, отличавшійся глубиною мысли и вѣскостію слова, описывая характеръ и функціи одного изъ главныхъ божествъ своей страны, говоритъ, что оно есть πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία — многоименная форма. Это выраженіе будетъ одинаково вѣрно, если мы его измѣнимъ такъ: единая многоформная сила. Дѣйствительно, вся пестрая полиморфическая арлекинада, какою намъ представляется съ перваго взгляда политеистическій пантеизмъ, можетъ быть въ сущности сведена къ немногимъ основнымъ формамъ, и если выраженіе поэта справедливо относительно измѣнчиваго калейдоскопа народной мифологіи, то тѣмъ съ большимъ еще основаніемъ можемъ мы его примѣнить къ народной нравственности. Всѣ нравственныя философіи въ сущности одинаковы, — это иначе и быть не можетъ, такъ какъ всѣ онѣ суть только различныя выраженія единого, самосушаго и самозигдущаго разума, того что Платонъ называетъ Βασιλικὸς Νοῦς (царственнымъ умомъ), составляющаго необходимое условіе возможности существованія, какъ физическаго такъ и нравственнаго міра. Въ законахъ, заправляющихъ человѣческими поступками, мы точно такъ же не можемъ ожидать найти какія нибудь безусловно новыя начала какъ и въ законахъ первичныхъ жизненныхъ силъ, въ законахъ свѣта и теплоты, которыми неизмѣнно образуются и управляются всѣ организмы, благодаря присущей тѣмъ законамъ необходимости Великаго Существа, котораго неустанную и изначальную энергію они проявляютъ. Напротивъ, мы должны твердо вѣрить, что начала нравственности, какъ и первичныя силы физическаго міра, такъ сказать присущи самой природѣ вещей и неизмѣнны подобно математическимъ законамъ мѣры и величины, съ нѣкоторою впрочемъ разницею отъ нихъ въ пользу того, что такъ неразумно называли случайною истиной. Между ними та именно разница, что достовѣрность математическихъ предложеній зависитъ отъ того факта, что эти предложенія основываются на самоограничивающихся мысленныхъ только опредѣленіяхъ, которыя не могутъ подлежать дѣйствию никакихъ нарушающихъ условій, — даже и вѣлѣній

Всемогущаго, достовѣрность же физическихъ и нравственныхъ законовъ, истекаетъ изъ того, что эти законы суть факты, не подлежащіе человѣческому опредѣленію и необходимо существующіе, какъ нормальныя проявленія великаго первичнаго факта, который мы называемъ Богъ. Поэтому всѣ видоизмѣненія, какія несомнѣнно замѣчаются въ человѣческой нравственности и которыя, какъ у отдѣльныхъ особей, такъ и у народовъ, всего явише въ ихъ дѣтскомъ и старческомъ возрастахъ, — эти видоизмѣненія отнюдь не противорѣчатъ одно другому, а суть только частныя, слабыя и несоотвѣтственныя выраженія одной и той же неизмѣнной нравственности. Морскіе приливы и отливы не составляютъ противорѣчія другъ другу, а суть части одного великаго гармоническаго движенія въ неусыпномъ, вѣчно-зыблющемся Океанѣ. Нравственность видоизмѣняется съ измѣненіемъ общественныхъ условій, подобно тому какъ измѣняются растенія соотвѣтственно условіямъ, болѣе или менѣе благоприятнымъ для ихъ роста, — или какъ видоизмѣняются ландшафты съ перемѣнами въ солнечномъ освѣщеніи. Всѣ подобныя различія не только не противорѣчатъ одно другому, но даже и не могли бывовсе существовать, если бѣ подъ ними не скрывалось основное тождество; подобно сходству между собой разныхъ членовъ одной и той же семьи, они только свидѣлствуютъ объ общности происхожденія. Если въ видоизмѣненіяхъ народной нравственности и не всегда ярко выступаетъ единство выраженія, то по крайней мѣрѣ мы всегда находимъ въ нихъ, какъ справедливо замѣчаетъ Лекки ¹⁾, единство стремленій. Такъ растеніе съ только-что выходящими листьями имѣетъ совершенно другую наружность, чѣмъ когда оно развернется вполнѣ; это нисколько не мѣшаетъ ему оставаться вѣрнымъ своему типу, и весь процессъ его произрастанія неизмѣнно опредѣляется единствомъ сѣмени. Въ природѣ нѣтъ ничего случайнаго, нѣтъ ничего случайнаго и въ нравственности. Все въ ней необходимо, все само себѣ вѣрно и гармонично. Поэтому отличительный характеръ христіанства, какъ этической системы, слѣдуетъ искать не въ основныхъ, неизмѣнныхъ, безусловныхъ типахъ добра и зла, но именно въ слѣдующихъ двухъ фактахъ: 1) въ его способѣ дѣйствія и въ той силѣ пара, въ тѣхъ убѣжденіяхъ и страстяхъ, которыми приводится въ движеніе нравственная машина, — или, иначе сказать, въ тѣхъ родникахъ, изъ которыхъ снабжаются водотоки для правильнаго общественнаго орошенія; и 2) въ

¹⁾ Leckie, History of European Morals, vol. I, во Введеніи.

томъ, каковы именно тѣ добродѣтели, которыя способъ дѣйствія и нравственный его паръ, вмѣстѣ съ свойствомъ матерьяловъ, на которые онъ дѣйствуетъ, предпочтительно выдвигаютъ на первый планъ. Собственно говоря, нравственная система должна обнимать собою теоретически все добродѣтели, даже самая мелкія, и при исключеніи одной изъ нихъ, хотя бы и сама малѣйшей, справедливо подвергается осужденію; но на дѣлѣ, вслѣдствіе общей ограниченности конечныхъ существъ и вслѣдствіе вліянія обычаевъ, оказывается невозможнымъ, чтобы нравственная система, успѣвшая стать традиціоннымъ закономъ для большой массы людей, не обнаруживала сильнаго стремленія выдвигать однѣ добродѣтели передъ другими, и даже до извѣстной степени съ небреженіемъ относиться къ нѣкоторымъ изъ нихъ. Не все почвы одинаково благопріятны для всехъ растений. Самые здоровые климаты, гдѣ люди отличаются замѣчательной крѣпостью и красотой, никогда не бываютъ совершенно свободны отъ какихъ нибудь болѣзней, имѣющихъ своимъ источникомъ тѣ самыя условія, которыя дѣлаютъ эти климаты особенно здоровыми. Есть еще другое вліяніе, способствующее также тому, что даже и самыя всеобъемлющія этическія системы на практикѣ принимаютъ нѣкоторый видъ узкости и односторонности. Такая этическая система, какъ христіанство, задавшаяся возрожденіемъ всего міра, не походить вѣдь на какой нибудь трактатъ логики, представляющій изъ себя книгу, которой предстоитъ исполнять свое дѣло только когда кому-либо вздумается снять ее съ книжной полки; это вѣдь сила, которая нападаетъ, дѣйствуетъ наступательно; это — сильное лекарство, имѣющее цѣлью сломить сильную болѣзнь, — ея дѣйствіе можно сравнить съ стремительною кавалерійскою атакой на стойкое карѣ непріятельскихъ штыковъ. Такая дѣятельная сила неизбѣжно односторонняя, потому что собственно всякое движеніе одностороннее, и только одно умозрѣніе всеобъемлюще. Мы не должны поэтому ожидать, чтобы христіанство было свободно отъ этой односторонности; изъ всехъ нравственныхъ силъ это была наиболѣе агрессивная, наиболѣе властительная сила. Христіанству предстояло, опираясь на духовную сторону нашей природы, сокрушить сильнымъ ударомъ греческій сенсуализмъ, а иначе успѣхъ для него былъ невозможенъ, и потому его главные отличительныя черты условливаются преимущественно этой необходимостью вступить въ рѣшительную битву. Не въ моментъ битвы думать о смягченіи ударовъ. Умѣренность никогда не доставляетъ великихъ побѣдъ. Мудрый

полководецъ только по окончаніи боя думаетъ о томъ, какъ ему съ умѣренностію воспользоваться своей побѣдой.

Теперь я намѣренъ дать краткій очеркъ христіанской этики съ двухъ указанныхъ мною точекъ зрѣнія.

Прежде всего рассмотримъ, что составляетъ паръ, рычагъ, движущую силу христіанской этики. Здѣсь сразу мы встрѣчаемся лицомъ къ лицу съ главной характеристической особенностію христіанской нравственной системы, которая, рѣзко, радикально выступаетъ передъ нами, какъ религія. Она не состоитъ только въ связи съ религіей, не ограничивается только, подобно нравственной философіи Д-ра Пэли, стремленіемъ запечатлѣть свои правила религіозной санкціей и основать нравственную обязанность на волю Высшаго Существа, — не довольствуется союзомъ съ религіей подобно философіи Сократа, и не останавливается подобно Гераклиту, этому глубочайшему изъ до-сократовскихъ мыслителей, на утвержденіи, что всѣ человѣческія правила о поведеніи исходятъ въ концѣ концовъ изъ необходимыхъ свойствъ божественной природы ¹⁾. Она идетъ далѣе всего этого, она сама есть религія; съ самаго своего появленія она образуетъ церковь, — съ самой исходной своей точки и въ дальнѣйшемъ своемъ движеніи она есть „царство неба на землѣ“. Не по содержанію конечно, но по методу она столь же различна отъ великаго своего союзника, платонизма, на сколько платонизмъ различенъ отъ великаго своего врага, Гомеровою теологіи, — потому что какъ ни близокъ платонизмъ къ христіанству, онъ все таки не болѣе какъ философія, а не религія, — онъ даже и не пытается изложить политеистическія вѣрованія, какъ ни сильны его нападки на поэта теолога. Говоря вообще, нравственная философія грековъ представляетъ намъ или просто житейскую мудрость въ формѣ правилъ, связанныхъ между собой на живую нитку, какъ это мы видимъ у гномическихъ поэтовъ, или же житейскую мудрость, выведенную изъ началъ разума, какъ это мы находимъ во всѣхъ ученіяхъ временъ Сократа и послѣ него. Совершенно иное представляетъ намъ христіанство. Евангельская этика является людямъ какъ свѣтъ съ неба, внезапно, насильственно, безъ всякаго аппарата убѣждающихъ аргументовъ. Тутъ нѣтъ вовсе и помину о какихъ либо ар-

¹⁾ О доктринахъ Гераклита см. сочиненіе Риттера и Преллера: *Historia Philosophiae Graeco-Romanae*. Это одно изъ лучшихъ руководствъ въ числѣ множества другихъ превосходныхъ произведеній германской учености и критики.

гументахъ; λόγος, Слово св. Іоанна явилось уже позднѣе и означаетъ не аргументъ, а совершенно иное. „Покайтесь и креститесь, ибо приближается царствіе небесное!“—вотъ форма евангельской проповѣди, не требующая и не допускающая никакой аргументаціи: Ваша совѣсть говоритъ вамъ, что вы грѣшны передъ Богомъ, какъ грѣшнику вамъ не избѣжать проклятiя; весь чувственный міръ грековъ и римлянъ очевидно состоитъ подъ проклятіемъ; покайтесь и обратитесь; возвратитесь къ Богу, и спасетесь; для человѣка нѣтъ иного спасенія, какъ въ Богѣ, источникъ всякаго блага, и во Христѣ, который принесъ себя на жертву, дабы мы могли спастись отъ всякаго зла. Вотъ какимъ языкомъ говорить евангельская нравственность; это—языкъ религіи,—всякая безнравственность есть отщепенство отъ Бога, всякая нравственность есть возвращеніе къ Нему. Въ христіанской этикѣ Богъ не второстепенная фигура; Онъ не появляется тутъ одного лишь освященія свыше; Онъ — центральное солнце всей системы, освѣщающее все ваше нравственное существованіе и составляющее источникъ всякаго совершенства. Индивидуальныя добродѣтели христіанина суть только цвѣтъ и плодъ живаго растенія, котораго корнемъ богословіе, а живительнымъ сокомъ нѣбожность, сообщающая и цвѣту и плоду весь ихъ ароматъ и вкусъ. Христіанская добродѣтель такъ же немислима безъ благочестія, какъ Сократовская добродѣтель немислима безъ логики. Сократъ былъ, безъ сомнѣнія, замѣчательно благочестивый человѣкъ, но благочестивая добродѣтель Сократа была плодомъ его разума, добродѣтель же христіанина есть плодъ благочестія. Подтвержденіе сказанному нами мы найдемъ на любой страницѣ Новѣго Завѣта, преимущественно же въ Дѣяніяхъ апостольскихъ. Правда, идеаль христіанства намъ начертанъ въ Нагорной проповѣди и въ евангельскихъ повѣствованіяхъ о нашемъ Господѣ; но что касается до того, въ какомъ именно видѣ христіанство являлось людямъ, какимъ способомъ дѣйствія достигало оно того, что могло въ столь короткое время одолѣть мрачный ритуализмъ іудеевъ и привлекательный сенсуализмъ грековъ, чтобъ видѣть это, мы должны обратиться къ фактамъ первоначальныхъ обращеній, какъ они изображены въ апостольскихъ дѣяніяхъ .Іукр. Остановимся поэтому прежде всего на первыхъ главахъ этого въ высшей степени интереснаго повѣствованія. Тутъ основу всего составляетъ сошествіе св. Духа. Событіе это, примемъ ли мы его по преданію Церкви за чудо, или же за явленіе, хотя и чрезвычайное, но не порушающее хода природы, во вся-

комъ случаѣ представляетъ намъ нѣчто совершенно различное отъ дѣйствія аргументаціи на разсудочную способность человѣка; — ему предшествовали не индукція, не дедукція, не анализъ, а просто сходки для общественныхъ молитвъ, дающія столь привлекательную пищу нравственной природѣ человѣка, когда въ формѣ религіи онъ находитъ изначальный родникъ всей своей нравственной жизни. Первая христіанская нравственность повѣяла на іудейскій и эллинскій міръ не путемъ философскихъ препирательствъ и разсужденій, а путемъ религіознаго вдохновенія; она дѣйствовала не убѣжденіемъ посредствомъ аргументаціи, а словно какимъ-то моральнымъ повѣтріемъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что если даже относительно умственного міра одинъ древній мудрецъ могъ справедливо сказать: *Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit* (т. е. Никто никогда не бывалъ великимъ безъ какого-то божественнаго вдохновенія), то тѣмъ съ большимъ основаніемъ можно сказать относительно нравственной и политической сферъ, что тутъ люди побуждаются къ великимъ дѣяніямъ непринудительностью сильныхъ аргументовъ, а чрезъ возбужденіе въ нихъ благородныхъ страстей. Меланхтонъ, какъ діалектикъ, былъ не ниже Лютера, можетъ-быть даже выше, но въ немъ не было того вулканическаго огня, который одушевлялъ Лютера, а только одно пламенное увлеченіе и могло потрясти твердые столпы папства. Краснорѣчіе апостола Петра сразу овладѣвало сердцами цѣлыхъ массъ, въ одинъ день три тысячи человѣческихъ существъ до того времени равнодушныхъ или враждебныхъ присоединило оно къ новой общинѣ, ставшей потомъ христіанскою церковью. То же самое представляютъ намъ въ новѣйшія времена и такъ называемыя религіозныя возрожденія, которыя со временъ методистовъ такъ много сдѣлали для пробужденія отъ нравственной летаргіи частей общества бывшихъ до того въ полномъ небреженіи и забросѣ. О знаменитомъ баварскомъ проповѣдникѣ, Мартынѣ Боосѣ, рассказываютъ, что „его проповѣдь была какъ бы изверженіемъ пламени.“¹⁾ Не менѣе поразительное дѣйствіе производило краснорѣчіе Уайтфильда, исторгавшее потоки слезъ у бристольскихъ углекоповъ; противъ этого краснорѣчія не могъ устоять даже и разсудительный Франклинъ, который прійдя на проповѣдь съ твердою рѣшимостью не участвовать ни въ какихъ пожертвованіяхъ, сначала пожертвовалъ горсть мѣди, потомъ нѣсколько

¹⁾ Life of Martin Boos, 1855, p. 25.

долларовъ, а потомъ и нѣсколько золотыхъ ¹⁾. Такого рода проповѣди всегда составляли предметъ насмѣшекъ для легкомысленныхъ людей, но тѣмъ не менѣе онѣ свидѣтельствуютъ о томъ великомъ фактѣ, что христіанскій способъ обращенія—не посредствомъ аргументаціи, а чрезъ нравственное воздѣйствіе, чрезъ изліяніе св. Духа,—всегда оказывался самымъ дѣйствительнымъ вразсужденіи массъ. Сократъ, какъ реформаторъ нравовъ, сдѣлалъ можетъ быть гораздо больше, чѣмъ любой философствующій проповѣдникъ, но онъ не могъ производить такого дѣйствія, какое производилъ напр. Уайтфильдъ на углекоповъ. Аргументы Сократа убѣждали немногихъ; краснорѣчіе же Петра, опиравшееся на его высокое религіозное положеніе и на принятую вѣрующими сердцами историческую основу, сразу обращало многія тысячи.

Это приводитъ насъ къ другой важной характеристической чертѣ въ первоначальномъ положеніи христіанства, къ тому, какимъ образомъ оно привело въ движеніе нравственный міръ. Я хочу говорить о той исторической основѣ, на которую опиралась христіанская проповѣдь. Эта основа заключалась въ чудесной жизни, смерти и воскресеніи Основателя этической религіи. Въ факты эти, какъ бы теперь ни судили объ нихъ, вѣровали тогда всей душою; на нихъ опирались апостолы, въ нихъ былъ корень этической силы христіанства. Отбросьте это вѣрованіе, и существованіе такого этико-религіознаго общества, какимъ стала христіанская церковь, было бы невозможно. Ученики Христа всегда получали отъ Него свое питаніе, какъ вѣтви отъ виноградной лозы. Если еще при жизни Христа, когда онъ временно пребывалъ на землѣ, отношенія между нимъ и его учениками были крѣпкія, то понятно, что эти тѣсныя отношенія должны были еще болѣе закрѣпиться, когда Тотъ, кто жилъ и умеръ для искупленія человѣчества отъ грѣха, возсталъ изъ мертвыхъ, какъ живая порука, что все грядущіе за нимъ достигнутъ искупленія себѣ скорою побѣдой надъ смертію ²⁾. Съ того момента, какъ воскресеніе стало для учениковъ Христа достовѣрнымъ фактомъ, основатель ихъ религіи долженъ былъ предстать передъ ними не только какъ чудодѣйствующій человѣкъ, пророкъ и величайшій изъ всехъ пророковъ, но какъ совершенно исключительное и чудесное существо,—онъ сталъ въ ихъ глазахъ Богъ, непости-

¹⁾ Жизнь Франклина въ *Encyclopaedia Britannica*.

²⁾ ὁ Θεὸς ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζωῆς δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν.—I Посл. Петра, 1, 3.

жимо облекшійся въ человѣческую плоть. Вѣрованіе это должно было имѣть на первыхъ проповѣдниковъ Евангелія столь громадное вліяніе, что едва-ли есть возможность его преувеличить, какъ бы высоко мы его ни ставили. Платонъ и Плотинъ говорятъ о томъ восторгѣ, какой охватилъ бы человѣческую душу, еслибъ смертнымъ глазамъ предстала не тѣнь, не типъ только красоты, а сама безусловная красота, αὐτὸ τὸ καλόν. Но даже и появленіе безусловной красоты, если допустить его возможность, далеко не могло бы произвести ничего подобнаго тому могущественному дѣйствию, какое производилъ воскресшій Христосъ. Сколь ни значительна роль, какую воображеніе играетъ въ человѣческой жизни, все-таки же человѣкъ на столько существо конкретное, что неспособенъ подчиняться однимъ чистымъ отвлеченьямъ. Христосъ распятъ, Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, увѣруйте въ него, — вотъ сущность той евангельской проповѣди, которая переродила тогдашній міръ, погрязшій во всякаго рода нечестіи. Посмотрите, съ какою силой первоначальная апостольская проповѣдь постоянно указываетъ на воскресеніе, какъ на главный свой якорь (Апостольскія дѣянія II 32, III 15, IV 2, V 30, etc). Св. Павелъ не разъ повторяетъ, что еслибъ Христосъ не воскресъ, то вѣра христіанъ не имѣла бы смысла, и люди, которымъ міръ обязанъ своимъ нравственнымъ возрожденіемъ, справедливо бы считались принадлежащими къ числу самыхъ жалкихъ людей; такія выраженія Апостола ясно показываютъ, что, по его понятію, несомнѣнный фактъ воскресенія былъ единственною реальною порукой загробной жизни для христіанъ. Одинъ изъ выдающихся новѣйшихъ богослововъ справедливо замѣчаетъ, что „воскресеніе есть центральный пунктъ апостольской проповѣди, — мало этого: оно — центральный пунктъ, душа исторіи; оно — единственное центральное звено между видимымъ и невидимымъ“¹⁾. Очевидно что воскресеніе составляетъ основу правильного пониманія всей той махинаціи, посредствомъ которой евангельская этика завоевала міръ. Церковь, „собраніе людей, ревнящихъ о добрыхъ дѣлахъ“, о которомъ говоритъ св. Петръ, образовалась не силою логическихъ аргументовъ, а живою вѣрой въ чудесный фактъ.

Какъ ни чудесна личность учителя, какъ ни существенно ея значеніе въ успѣшномъ распространеніи ученія, она все таки не есть само ученіе. Въ прочномъ основаніи Евангельской этики, совмѣстно съ необы-

1) WESTCOTT The Gospel and the Resurrection.

чайною личностью учителя, участвовали доктрины чисто богословскаго характера, и такія сильныя душевныя чувства, которыя могли быть возбуждаемы только религіей. Самою важною изъ этихъ доктринъ была доктрина о единствѣ Божества. Мы въ христіанскихъ странахъ до такой степени освоились съ этою доктриной, что памъ даже не легко отдать себѣ ясный отчетъ, какъ велико было ея значеніе; и какое могущественное дѣйствіе должна была она имѣть при созданіи новой нравственной школы среди языческаго міра. Отцы церкви перваго и втораго вѣковъ постоянно имѣли въ виду этическое значеніе этой доктрины, одни изъ собственнаго личнаго опыта, другіе по примѣрамъ, какіе имъ представляли нравы и обычаи развращеннаго общества; всѣ они ясно видѣли, какъ легко политеизмъ мирился съ безобразіями и доходилъ даже до освященія самыхъ гнусныхъ пороковъ. Понятно, что философы, возмущавшіеся такимъ порядкомъ вещей, какъ напр. Ксенофанъ и Платонъ, могли совершенно отчаяваться въ возможности обратить къ чистой нравственности такихъ людей, которые, даже когда вели трезвую жизнь круглый годъ, все-таки же считали необходимымъ долгомъ благочестія явиться публично пьяными въ праздникъ Діониса. Правда, политеизмъ не былъ совершенно лишенъ и хорошихъ качествъ, которыя были способны такъ долго охранять политеистическія общества отъ окончательнаго паденія, и эти качества часто не были оцѣниваемы по достоинству, особенно же со стороны христіанскихъ писателей, не рѣдко впадавшихъ въ самыя крайнія преувеличенія. Увлеченіе борьбой можетъ, конечно, служить до нѣкоторой степени оправданіемъ для Отцовъ церкви первыхъ временъ, если ихъ ревность не всегда сопровождалась тою справедливостію, на какую имѣетъ право даже и заблужденіе. Но какъ бы мы ни желали воздать справедливость нравственному элементу политеизма, принимая его въ томъ самомъ благопріятномъ, быть-можетъ, для него проявленіи, какъ онъ дошелъ до насъ въ живыхъ изображеніяхъ Гомеровскихъ поэмъ, однако не можемъ отрицать вообще, что политеистическая вѣра всегда очевидно имѣла склонность извинять пороки, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ доходила даже и до его оправданія. При такой системѣ вѣрованій, гдѣ каждый инстинктъ имѣлъ своего бога и каждая страсть имѣла своего заступника, требовалось или рѣдкое сочетаніе особенно благопріятныхъ условій воспитанія, или необыкновенная сила здраваго ума, чтобъ сохранить должное соотношеніе между высокимъ и низкимъ. Безъ сомнѣнія, для здраваго языческаго ума Юпитеръ, какъ прав-

ственный правитель міра, былъ олицетвореніемъ нравственныхъ добродѣтелей, и первенство Зевса на Олимпѣ было достаточнымъ указаніемъ, кто въ маленькой республикѣ души нравственному закону принадлежитъ господство; но какъ сынъ Кроноса на греческомъ небѣ былъ только ограниченный монархъ и часто, какъ это ясно указываетъ Иліада, былъ вынужденъ потворствовать нарушеніямъ своихъ собственныхъ повелѣній со стороны неугомонной небесной аристократіи, такъ и политеизмъ никогда не былъ въ состояніи облечь регулирующий принципъ нравственной жизни, τὸ ἡγεμονικόν, тою безусловною властію, которая справедливо принадлежитъ ему по самой его природѣ. Христіанство, какъ вѣра существенно монотеистическая, представила радикальное лекарство противъ этого зла. Высшая часть человѣческой природы стала теперь исключительно священной. Плоть не только перестала быть предметомъ прославленія и поклоненія, но и была обличена, унижена, разсвящена, какъ синонимъ всякаго разврата. Обоготвореніе чисточувственныхъ наслажденій, не мѣшавшее политеистамъ слыть за правовѣрныхъ, стало невозможностью; нравственный законъ сдѣлался первоверховнымъ, и какъ ясно выраженное повелѣніе всемогущаго, всемудраго и всеблагаго Отца всѣхъ людей получилъ такое безспорно высокое освященіе, какого никогда прежде не имѣлъ. Конечно, никакая санкція, выведенная чисто разсудочнымъ процессомъ, никогда не можетъ, по широтѣ практическаго дѣйствія, сравниться съ этою, представляющей олицетвореніе и воплощеніе разума, которому всѣ разумныя существа инстинктивно и необходимо должны повиноваться.

Монотеистическое вѣрованіе представляетъ еще другой королларій или дополнительный изводъ, котораго не слѣдуетъ упускать изъ виду при оцѣнкѣ вліянія христіанской вѣры на христіанскую этику. При вѣрѣ въ единаго Бога, Отца всѣхъ людей, все человѣчество образуетъ одну семью; всѣ люди становятся братьями; національности исчезаютъ; филантропія или любовь къ человѣку въ обширѣйшемъ смыслѣ слова, становится естественной; патриотизмъ имѣетъ уже только относительную цѣну; Леонидъ перестаетъ быть образцовымъ героемъ; Іудеи перестаютъ быть избраннымъ народомъ, и Грекъ, полный мудрости столь высоко о себѣ мнящей, снисходитъ до признанія невѣжественнаго варвара своимъ братомъ. Стѣна, раздѣлявшая іудеевъ отъ язычниковъ, обособлявшая каждый народъ отъ его сосѣдей, рушилась, и вмѣстѣ съ этимъ устранились два самыя великія препятствія, когда либо стоявшія на пути къ высокой нрав-

ственности. Примѣняясь къ языку Бэкона, эти препятствія можно назвать идолами мѣстности и расы. Теперь поклоненіе этимъ идоламъ стало невозможно, и должны были исчезнуть тѣ нелѣпыя предубѣжденія, которыя каждый народъ столь склоненъ питать противъ своихъ сосѣдей. Несомнѣнно, что распространенію космополитическихъ началъ способствовала и древняя философія, въ особенности же стоики ¹⁾; распространіе Римской имперіи и политика римскихъ императоровъ дѣйствовали въ томъ же направленіи; но несомнѣнно, что главнымъ рычагомъ въ этомъ дѣлѣ была монотеистическая вѣра, которую съ такимъ достоинствомъ и съ такимъ нравственнымъ мужествомъ св. Павелъ провозгласилъ въ своей проповѣди на марсовомъ холмѣ. По сравненію съ той важностью, какую проповѣдь св. Павла имѣла для великой идеи человѣколюбія и братства, все, что было сдѣлано, или же можетъ быть сдѣлано, въ этомъ отношеніи, новѣйшею наукой, новѣйшими политическими теоріями и философскими системами, оказывается ничтожнымъ.

Безсмертіе души, второе пришествіе Христа, послѣдній судъ, все эти доктрины имѣютъ столь очевидное значеніе для практической морали, что намъ здѣсь нѣтъ надобности долго на томъ останавливаться. Но не каждый, быть-можетъ, достаточно уясняетъ себѣ, на сколько все эти доктрины суть именно христіанскія, и до какой степени вѣра въ нихъ и нравственныя ея послѣдствія тѣсно связаны съ вѣрой въ то, что доселѣ составляло внѣшнюю историческую обстановку христіанской церкви. Какъ бы ни было несомнѣнно, что эти доктрины хотя неясно и смутно все же однако постигались и принимались къ сердцу людьми, писавшими Д. М. (т. е. Богамъ Мѣнамъ) на своихъ надгробныхъ камняхъ, и какъ бы ни были величественны и краснорѣчивы разсужденія объ нихъ великаго философа идеализма, во всякомъ случаѣ было бы большою ошибкой заключать изъ этого, чтобъ доктрина о безсмертіи души, какъ пунктъ политеистической вѣры, имѣла такое же значеніе въ образованіи нравственности древнихъ грековъ и римлянъ, какое имѣетъ она въ наше время у христіанскихъ народовъ. Чтобъ показать, до какой степени было бы неосновательно подобное мнѣніе, достаточно одной цитаты изъ Гомера. Вотъ какъ сынъ Пелея въ Элисейскихъ поляхъ отвѣчаетъ на привѣтствіе странствующа-

¹⁾ Читателю, не знающему греческаго языка и желающему ближе ознакомиться съ нравственнымъ вліяніемъ стоицизма, советуемъ прочесть—Long's Translation of Antoninus.—Leckie: History of European Morals.—Farrar: Seekers after God.

го царя Итаки: „Не говори смерти похвальныхъ словъ, благородный Улиссъ! Я лучше готовъ быть рабомъ бѣднаго земледѣльца, чѣмъ господиномъ всѣхъ тѣней въ мрачномъ царствѣ Плутона“. Люди, думавшіе и говорившіе такимъ образомъ о состояніи души по отлученіи ея отъ тѣла, не должны были почерпнуть много практической пользы изъ вѣры въ безсмертіе. Въ массѣ греческаго народа эта вѣра не имѣла характера яснаго, опредѣленнаго убѣжденія и далѣе смутныхъ представленій не шла; она была не болѣе какъ выраженіе общаго людямъ нежеланья, останавливаться на мысли, чтобъ дорогія для нихъ существа превращались въ ничто, но не представляла никакихъ упованій на другую жизнь, переходъ къ которой могъ бы быть желателенъ. Правда, для немногихъ избранныхъ героевъ, для людей имѣвшихъ божественное происхожденіе и божественное родство, народное вѣрованіе предназначало по смерти дѣйствительно завидное жилище на безоблачныхъ и невозмутимыхъ островахъ блаженства; отъявленныхъ злодѣевъ, совершившихъ чудовищныя преступленія, смертоубійцъ, измѣнниковъ, продавшихъ свое отечество, народное вѣрованіе осуждало на вѣчное бичеваніе фурій въ тѣхъ ужасныхъ мѣстахъ, которыя такъ живо изображены геніемъ Виргилія и Данта; но эти вѣрованія относились только къ исключительнымъ случаямъ, и если иногда были способны возбуждать къ необычайному героизму и воздерживать отъ необычайныхъ преступленій, то во всякомъ случаѣ, истинно добрыхъ, и истинно злыхъ людей въ мірѣ такъ немного, что побужденія поощрявшія къ необычайной добродѣтели или воздерживавшія отъ необычайныхъ преступленій, не могли вліять на поведеніе и поступки большихъ массъ. Что же касается до философовъ, то только у Сократа и Платона находимъ мы ясно выраженную доктрину о безсмертіи души; но ни защита Сократа передъ судомъ, ни послѣднія минуты его жизни, какъ ихъ описываетъ Платонъ, не производятъ на насъ такого впечатлѣнія, чтобы намъ признать доктрину о безсмертіи дѣйствительно имѣвшею для отца нравственной философіи ясную догматическую несомнѣнность. Мы должны поэтому согласиться съ д-ромъ Пэли, что только Евангеліе „озарило свѣтомъ жизнь и безсмертіе“, установивъ такую доктрину, которая, какъ всегдашнее убѣжденіе, сдѣлалась могучею силою для воспитанія или укрѣпленія нравственной природы цѣлой массы людей. То, что Сократъ спокойно созерцалъ какъ вѣроятность, св. Павелъ и первые христіане превозгласили какъ основную незыблемую истину. Твердая вѣра въ безсмертіе имѣла то вліяніе на общество, что безконечно возвысила достоинство человѣче-

ской жизни, бесконечно увеличила нравственную цѣну каждой особи и дала сильную опору тѣмъ многотруднымъ существованіямъ, которыя такъ нуждаются въ утѣшеніяхъ надежды. Какъ бы низко мы ни цѣнили философовъ и людей, думающихъ, что добродѣтель безъ вѣры въ безсмертіе вообще не могла бы существовать въ мірѣ, во всякомъ случаѣ едва ли можно отрицать, что эта вѣра всегда дѣйствовала и будетъ всегда дѣйствовать, какъ могущественное побужденіе къ добродѣтельнымъ поступкамъ. Есть много мотивовъ, побуждающихъ массы людей быть добродѣтельными какъ книжники и фарисеи, — мотивовъ совершенно независимыхъ отъ всякаго ожиданія награды и наказанія въ будущей жизни; а одаренныхъ болѣе чѣмъ обыкновенною нравственною впечатлительностью, для которыхъ жизнь въ униженіи и презрѣніи всегда невыносима при какихъ бы то ни было условіяхъ, — такихъ людей надежда на вѣчное блаженство не дѣлаетъ болѣе добродѣтельными, чѣмъ насколько они добродѣтельны изъ страха хотя бы и временнаго позора. Такіе люди всегда стремятся жить благородно по той самой причинѣ, по которой стараются дѣлать хорошо все, что ни дѣлаютъ, ѣдутъ ли верхомъ, играютъ ли въ крикетъ, требуютъ ли веслами; они хотятъ жить хорошо не потому, что ожидаютъ награды, а просто потому, что не находятъ никакого удовольствія жить дурно; порокъ всегда для нихъ мерзокъ и отвратителенъ.

Здѣсь надлежитъ намъ разсмотрѣть подробнѣе одну характеристическую особенность христіанской этики, о которой до сихъ поръ мы говорили только мимоходомъ. Это — непосредственный отпрыскъ отъ религіознаго корня, тѣсно связанный съ нѣкоторыми теологическими доктринами. Я разумѣю здѣсь то, что докторъ Чомерсъ называетъ агрессивнымъ характеромъ христіанства. Идея долга сама по себѣ не содержитъ въ себѣ необходимо ничего агрессивнаго, задорнаго; человѣкъ можетъ исполнять свой долгъ такъ же спокойно, какъ спокойно вращаются сферы въ ихъ орбитахъ, безъ всякаго поползновенія, даже и безъ желанія, касаться движеній другихъ членовъ великой соціальной машины. Правда, въ спокойныя времена, какъ напримѣръ въ послѣднее столѣтіе, и христіанскія церкви довольствовались безпретенсивнымъ выполненіемъ извѣстнаго круга обычныхъ своихъ благочестивыхъ обязанностей, не проявляя при этомъ никакого желанія къ нравственному вторженію въ сферы не только отдаленнаго, но даже и ближайшаго язычничества. Но это, конечно, не есть нормальное или цвѣтущее состояніе церквей; оно не можетъ быть признано и за нормальное состояніе какой бы то ни было религіоз-

ной или философской секты, которая признает за собой обладание врачевнымъ средствомъ для исцѣленія больныхъ душъ. Мы видѣли, что Сократъ, при всемъ своемъ наружномъ миролюбіи и кажущейся безобидности въ сущности былъ весьма агрессивенъ; эта его агрессивность собственно и возбудила противъ него ту вражду разныхъ ничтожныхъ личностей, которой онъ былъ болѣе обязанъ своей мученической смертію, чѣмъ общему народному нерасположенію. Онъ признавалъ за собой, какъ мы это видѣли, божественную миссію и дѣйствовалъ какъ миссіонеръ, хотя и сохранялъ постоянно характеръ болѣе мыслителя чѣмъ проповѣдника. Но у первыхъ христіанъ агрессивный элементъ былъ гораздо сильнѣе чѣмъ у Сократа, какъ это не можетъ не броситься въ глаза каждому при сравненіи жизнеописаній св. Павла и аѳинскаго философа. И этому была не одна причина. Вопервыхъ, вообще евреи по самой природѣ своей были болѣе пылки, болѣе страстны, болѣе наклонны къ пророчеству нежели греки; и во вторыхъ, самодержавственный характеръ, составляющій принадлежность всякаго монотеизма, сообщалъ миссіонерамъ такое рвеніе и такую нетерпимость, которыя были невозможны въ общественной атмосферѣ, слагавшейся изъ политеизма въ своемъ низшемъ слѣдѣ и изъ логики—въ высшемъ. Исполненіе божественнаго повелѣнія и пылкость чувствъ,—вотъ элементы образующіе миссіонера; но понятно, что божественное повелѣніе самодержавнаго Іеговы было гораздо могущественнѣе въ своемъ дѣйствіи, чѣмъ повелѣніе такого ограниченнаго монарха, какимъ былъ Юпитеръ; а пылкость чувствъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ враждебнѣе смотримъ мы на оскорбленіе, панесенное мятежникомъ верховной власти. Слѣдовательно, мы опять должны обратиться къ великой доктринѣ о единствѣ Божіемъ, если хотимъ вполне уяснить себѣ, почему св. Павелъ былъ гораздо болѣе агрессивенъ, чѣмъ Сократъ. Сократъ былъ только отчасти миссіонеръ,—былъ посланникомъ такого бога, котораго авторитетъ ограничивался хотя и низшимъ, но все-таки признаннымъ авторитетомъ другихъ боговъ, а св. Павелъ былъ миссіонеромъ единого истиннаго Бога, котораго авторитетъ не имѣлъ границъ, котораго повелѣнія не допускали никакихъ возраженій. Изъ этого начала божественнаго самодержавства необходимо вытекаетъ и то понятіе о грѣхѣ, по которому грѣхъ не есть только безуміе и несовершенство, но становится ослушаніемъ, бунтомъ, измѣной; отсюда убѣжденіе о чрезвычайной преступности грѣха и чрезвычайной бѣдственности грѣшника получаетъ значеніе могущественной побудительной силы въ миссіонерской

дѣятельности христіанскихъ проповѣдниковъ и придаетъ высоконравственный характеръ такой ихъ агрессивности, которая показала бы совершенною нелѣпостію, проявивъ она со стороны чистыхъ мыслителей. Яркія краски, какими изображается грѣхъ у писателей Новаго Завета, и снисходительный извиняющій взглядъ философа представляютъ въ высшей степени замѣчательный контрастъ. Аристотель довольствуется предоставленіемъ молодыхъ людей господству πάθος (природнаго влеченія) и не домогается ничего болѣе; онъ считаетъ юныхъ чувственниковъ столь же неспособными къ воспринятію нравственныхъ идей, какъ свиньи неспособны къ опрятности: пусть они валяются въ грязи пока неперостутъ свое свинство. Совершенно инымъ языкомъ говоритъ обращенный фарисей въ своихъ пламенныхъ посланіяхъ къ юнымъ христіанскимъ церквамъ великолѣпнаго Рима и роскошнаго Эфеса. У него грѣхъ является крайнимъ преступленіемъ, за которое надъ всѣмъ міромъ тяготѣетъ проклятіе Бога; грѣшники, молодые или старые, утрачиваютъ черезъ грѣхъ свое человѣческое достоинство и падаютъ такъ низко, что имъ нужно второе рожденіе чтобы очиститься отъ грѣховности и возстановить права принадлежащія имъ, какъ дѣтямъ Божиимъ. Отсюда такое рѣзкое противоположеніе плоти духу (Къ Римлянамъ VII, VIII; 1 Петр. IV 3, 4.). У Аристотеля, какъ это мы видѣли выше встрѣчается то же; но у Стагирита оно имѣетъ только случайное значеніе, — въ Новомъ же Заветѣ является преобладающею всеокружающею силой. Платонъ и Плотинъ чисто христіанскимъ языкомъ высказываютъ, что душѣ, для достиженія истинной нравственной красоты, необходимо κάθαρσις или очищеніе отъ ея природной или пріобрѣтенной нечисти, и что необходимость этого очищенія символически указана въ мистеріяхъ ¹⁾. Но и тутъ та разница, что Платонъ спокойно излагалъ свое ученіе для немногихъ, между тѣмъ какъ св. Павелъ съ лихорадочнымъ рвеніемъ проповѣдывалъ цѣлымъ массамъ людей. Это слово очищеніе, столь тѣсно связанное съ христіанскимъ понятіемъ о грѣхѣ, и необходимость пріобщенія къ высшей нравственной жизни чрезъ дѣйствіе св. Духа, приводитъ насъ къ разсмотрѣнію доктри-

¹⁾ Εστι γάρ δὴ ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη, καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ πάσα ἀρετὴ, κάθαρσις, καὶ ἡ φρόνησις αὐτὴ διὸ καὶ αἱ τέλει αὖθις αἰνιττοῦνται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ ἐν ᾧ οὐ καίεσθαι ἐν βορβόρῳ, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φίλον, οἷα δὲ καὶ ὕες, οὐ καθαροὶ τὸ σῶμα, λείπουσιν τῇ τοιοῦτῃ.—Plotinus, Enn. 1, 6 p. 55; изд. Kirchhoff, i 6.

ны покаянія, какъ имѣющей свою особую функцію въ евангельской этикѣ. Доктрина покаянія есть необходимое слѣдствіе христіанскаго понятія о грѣхѣ, какъ объ оскверненіи, развратѣ, бунтѣ, измѣнѣ. Заблужденіе устраняется размысленіемъ, но оскверненіе должно быть омыто; вина должна быть заглажена покаяніемъ; падшій долженъ молить о прощеніи, и только Высшая Благость можетъ возстановить падшаго. Будучи выражена въ строгой своей формѣ, и особенно будучи доведена до крайнихъ своихъ логическихъ послѣдствій, — эта доктрина покаянія не менѣе, чѣмъ и соответствующая ей доктрина о грѣхѣ, способна возбуждать и всегда возбуждала болѣе или менѣе основательные протесты со стороны спекулятивныхъ умовъ; но въ томъ широкомъ практическомъ смыслѣ, какъ она появилась первоначально, и пока горячая вѣра не усилѣла еще слѣлаться достояніемъ теологическихъ тонкостей, она безъ сомнѣнія оказывала въ высшей степени благотворное дѣйствіе, усиливая отвращеніе къ грѣху, какъ источнику всякаго зла, и поощряя къ возрожденію падшія души.

Теперь намъ предстоитъ рассмотретьъ индивидуальныя добродѣтели, которымъ христіанская этика отдала предпочтеніе по непосредственной связи ихъ съ религіей и съ теологическою вѣрой. Но прежде замѣтимъ, что ни одна чисто нравственная философская система никогда не достигала такой высоты, на какую были подняты христіанскія добродѣтели вліяніемъ религіозной атмосферы и теологической почвы, на которой они произростали. Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ презрѣніе богослововъ такъ-называемой евангелической школы ко всякаго рода проповѣдничеству, признающему, что кругъ чисто нравственныхъ обязанностей способенъ выполнить функцію истинно христіанской жизни. Не смотря на всю узкость взгляда и на все ханжество, въ какое они особенно впадаютъ, когда дѣло касается искусственной, традиціонной ортодоксіи, которую они не умѣютъ отдѣлнить отъ сущности Евангелія, — не смотря на это евангелики однако совершенно правы въ настоящемъ случаѣ. Высокое достоинство нравственной жизни истиннаго христіанина обуславливается не простымъ выполненіемъ обязанностей, но мотивами, которые побуждаютъ къ ихъ выполненію, и тѣми стремленіями ради которыхъ онѣ выполняются. Для истиннаго христіанина недостаточно быть нравственно безупречнымъ во всѣхъ своихъ отношеніяхъ къ ближнимъ, недостаточно быть богато надѣленнымъ всѣми прирожденными хорошими качествами, имѣть то, что одинъ умный шотландскій мыслитель называетъ рас-

крашенною маской добродѣтели¹⁾. Пусть свѣтъ рукоплещетъ сколько угодно подобной дешевой врожденной добродѣтельности; но христіанскій моралистъ, въ силу высокаго своего религіознаго настроенія, стремится къ большему. Праведность книжниковъ и фарисеевъ не можетъ удовлетворить высокаго нравственнаго честолюбія; довольство такою праведностію только свидѣтельствуешь о полномъ отсутствіи чистаго нравственнаго идеала, составляющаго необходимую принадлежность религіозной нравственности, т. е. такой этической системы, которая основана на поклоненіи единому истинному Богу. Той нравственности, которую міръ признаетъ за безусловно необходимую для обыкновеннаго движенія соціальной машины, христіанство не отвергаетъ, но не признаетъ за ней никакого значенія для своихъ цѣлей; оно безпощадно возстаешь и протестуетъ собственно не противъ этой нравственности, а противъ примѣнивающихся къ ней низкихъ правилъ, фальшивыхъ авторитетовъ, ложныхъ добродѣтелей. „Не объ міръ печитесь, а объ обновленіи вашего духа.“ Вотъ въ какомъ высокомъ тонѣ учитъ христіанская этика, начиная отъ св. Павла и кончая Ксавье и Говардомъ. Она не довольствуется стремленіемъ къ нравственной чистотѣ; она хочетъ быть поззіей нравственности въ мірѣ, гдѣ проза есть общее достояніе, — она стремится установить для всей человѣческой семьи божественный идеалъ соціальнаго героизма, который можетъ со временемъ сдѣлаться предметомъ общаго удивленія, но никогда не можетъ сдѣлаться предметомъ общаго исполненія.

Разсмотримъ теперь прекрасный образъ христіанина въ главныхъ подробностяхъ характеристическихъ его добродѣтелей.

Здѣсь прежде всего мы должны замѣтить, что христіанинъ въ высокой степени снабженъ качествами составляющими необходимое условіе всякаго нравственнаго совершенства, — самоотверженіемъ, самопрѣчивостью и тѣмъ, что мы называемъ силою характера. Кто стремится къ тому, чтобъ ему легко жилось на свѣтѣ, тотъ никогда не совершитъ ничего великаго; *χαλεπὰ τὰ καλὰ*; *omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt* (т. е. все прекрасное столь же трудно, какъ и рѣдко). Новѣйшіе сенеуалисты и проповѣдники доктрины, признающей наслажденіе единственнымъ благомъ, не пощадили своими нападками и великой христіанской добродѣтели самоотверженія, забывая, что безъ

¹⁾ Professor Ferrier on 'Consciousness', Works, vol. I. p. 221.

этой добродѣтели ничего великаго никогда не совершалось. Съ какимъ самоотверженіемъ трудится геній, прежде чѣмъ успѣваетъ облечь свои идеалы въ соотвѣтственную форму! Съ какимъ самоотверженіемъ подвергаетъ себя солдатъ всевозможнымъ бѣдствіямъ, чтобъ изгнать врага и сохранить незапятнанною честь своего роднаго края! И добродѣтель также требуетъ подвиговъ самоотверженія. Успокоеніе на лонѣ наслажденій можетъ составлять величайшее благо только для слабыхъ характеровъ; постоянный переходъ отъ чувственнаго наслажденія къ утомленію и потомъ опять къ возбужденію чувствъ,—это можетъ удовлетворять только людей, у которыхъ преобладаетъ чувственная природа; но люди сильные имѣютъ потребность совершать нѣчто трудное. Истинный христіанинъ стремится къ спасенію „страхомъ и трепетомъ“, умерщвляетъ свою плоть, дабы, потворствуя ей, не допустить ее стать, вмѣсто раба господиномъ души, и оставляя всякіе помыслы и грѣхи, къ которымъ наиболѣе склоненъ, съ терпѣніемъ идетъ по пути, который лежитъ передъ нимъ. Путь этотъ состоитъ въ томъ, чтобы двоякимъ образомъ: чрезъ распространеніе добродѣтели и чрезъ искорененіе пороковъ стремиться къ осуществленію возможно большаго блага въ своей собственной личной жизни, и въ жизни того общества къ которому принадлежитъ. Такой идеаль чуждъ людямъ, живущимъ по эпикурейски и руководствующимся въ жизни разчетомъ, гдѣ найдутъ больше наслажденія или страданія,—онъ доступенъ только людямъ, которыхъ одушевляетъ то, что Платонъ называетъ божественною идеей, а св. Павелъ—божественнымъ велѣніемъ, заповѣдью. Признаніе божественнаго идеала въ той или другой формѣ составляетъ первую ступень къ праведной жизни, и только оно одно способно одушевлять человѣка тѣмъ высокимъ стремленіемъ, которое облегчаетъ величайшія трудности, услаждаетъ самыя горькія страданія, акты труднѣйшаго самоотверженія превращаетъ въ моменты великаго торжества.

Къ самоотверженію и мужественной силѣ характера, которыми несомнѣнно отличались первые христіане, присоединялось еще нравственное мужество. Не нужно большаго знанія свѣта и большаго опыта жизни, чтобъ убѣдиться, что обыкновенно встрѣчающееся у людей качество вовсе не нравственное мужество, а напротивъ нравственная трусость. Собственно говоря, большинство людей, какъ и большинство собакъ, по природѣ своей не трусы; собака по природѣ—животное скорѣе воинственное, точно такъ же и человѣкъ. Тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что большинство людей —

нравственные трусы. Ничто такъ могущественно не дѣйствуетъ на мальчика, какъ страхъ возбудить насмѣшки какою нибудь особенностью въ одеждѣ или наружности; рабство взрослыхъ передъ модой отчасти истекаетъ изъ того же источника, изъ страха сдѣлаться предметомъ осмѣянія. Что въ общественныхъ дѣлахъ люди подають свой голосъ не за то, что считаютъ спасительною истиной, и дѣлають это изъ страха оказаться въ меньшинствѣ, — таково обыкновенное явленіе общественной жизни. Со мной самимъ не разъ случалось на разныхъ собраніяхъ, что послѣ баллотировки люди, подавшіе голосъ въ пользу противнаго моему мнѣнію, признавались мнѣ по секрету въ полномъ своемъ убѣжденіи, что я правъ, но что они не могли рѣшиться голосовать вмѣстѣ со мною противъ такого подавляющаго большинства! Вотъ каково нравственное мужество свѣта. „Увѣровали ли въ него книжники и фарисеи? Если да, то и я вѣрю; если нѣтъ, я молчу“. Безъ сомнѣнія, у многихъ склонность подчиняться авторитету есть лишь необходимое послѣдствіе ихъ невѣжества; невѣжды всегда трусливы и какъ-бы по инстинкту сознають, что для нихъ единственное спасеніе слѣдовать за тѣми, кто выше ихъ по своему знанію. Этого, конечно, и порицать нельзя. Но когда человѣкъ подаетъ свой голосъ вопреки своему убѣжденію, находясь самъ въ положеніи руководителя какой нибудь корпораціи, или же въ политическомъ собраніи, особенно гдѣ — какъ это бываетъ въ чистыхъ демократіяхъ — единственное правило политической жизни состоитъ въ подчиненіи тому, что принято большинствомъ, и когда человѣкъ это дѣлаетъ изъ страха возбудить противъ себя негодованіе, или же изъ желанія заслужить расположеніе неразумной толпы, — такой поступокъ есть не что иное, какъ трусость и раболѣпство, и отъ него съ омерзеньемъ отвернется всякій честный и независимый характеръ. Сколько нравственнаго мужества было въ этихъ проповѣдникахъ Евангелія, которые во имя Бога торжественно приглашали людей отречься отъ самыхъ дорогихъ имъ заблужденій и попать самыхъ дорогихъ для нихъ идоловъ. „Судите, справедливо ли предъ Богомъ слушать васъ болѣе, нежели Бога?“ Такъ говорилъ Петръ, смѣло проповѣдуя истину передъ негодующей толпой, негодующими сановниками и рядами сверкающихъ копій. Понятно, что религія, въ которой столь рѣдкое мужество было явленіемъ столько же обыкновеннымъ, на сколько обыкновенна трусость въ человѣческихъ обществахъ, — такая религія не могла быть задавлена въ зародышѣ, какъ напр. былъ задавленъ въ Богеміи протестантизмъ, но должна была разростись въ

могучее дерево. Стоическая смерть гладіаторовъ въ Колизеѣ могла возбуждать удивленіе и состраданіе зрителей, но гладіаторы умирали недобровольно, и стоицизмъ, обнаруживаемый ими въ послѣднія минуты жизни, былъ только театальною уловкой для вызова рукоплесканій толпы. Христіанинъ же напротивъ добровольно шелъ на мученическую смерть. Если мы не признаемъ его за безумца или сумашедшаго, то не можемъ не признать, что онъ былъ герой, и притомъ такого высокаго качества, что достаточно было одного или двухъ поколѣній, чтобъ сокрушить народные предразсудки и традиціонные авторитеты языческаго міра.

Теперь взглянемъ на самую характеристичную и самую прославленную изъ всѣхъ христіанскихъ добродѣтелей, любовь (не ἔρως, а ἀγάπη), которую св. Павелъ превозноситъ, какъ вмѣстѣ и вѣнецъ и основу всякой добродѣтели. Но если любовь къ ближнему есть вѣнецъ всякой добродѣтели, то, значить, противоположное ей, т. е. себялюбіе, эгоизмъ, есть корень всякаго порока. Конечно, каждый, сколько нибудь способный къ обобщенію, не можетъ не признать, вглядываясь въ нравственный міръ, что всѣ виды порока суть только различныя проявленія чрезмѣрнаго, всепожирающаго, чудовишнаго эгоизма, который ради даже незначительной выгоды или минутнаго удовольствія готовъ ввергнуть всю вселенную въ гибель и раззореніе, между тѣмъ, какъ напротивъ, добродѣтельный человѣкъ столько же находитъ наслажденія въ сочувствіи къ желаніямъ другихъ, сколько и въ выполненіи своихъ собственныхъ желаній, и каждую минуту готовъ отнять отъ своихъ устъ чашу удовольствія, если можетъ этимъ спасти отъ бѣды хоть одну человѣческую душу. Какъ степень процвѣтанія наукъ всегда условливается степенью распространенія чистой любви къ истинѣ, точно такъ же и въ человѣческихъ обществахъ братская любовь человѣка къ человѣку служитъ точнымъ мѣриломъ нравственнаго совершенства и счастія (не говорю о чисто-матеріальномъ благосостояніи). Величайшія затрудненія, какія только встрѣчаетъ общество, въ сущности проистекаютъ отъ недостатка братской любви, — отъ беззаботности, равнодушія, холодности, алчности, отъ презрѣнной маніи къ накопленію, соединяющейся обыкновенно съ боязнью пользоваться накопленнымъ. Наприм., законы о бѣдныхъ, обыкновенно признаваемые за необходимое зло, существуютъ единственно потому, что тѣ ассоціаціи, которымъ естественно принадлежитъ завѣдываніе дѣлами благотворенія, т. е. въ христіанской странѣ — христіанскія церкви, не имѣютъ достаточно силъ или достаточно рвенія, чтобъ надлежащимъ образомъ исполнить

свою обязанность,—или, другими словами, потому что любовь къ ближнему, долженствующая быть душою этихъ ассоціацій, не достаточно сильна или не достаточно распространена, вслѣдствіе чего и является необходимость недостатокъ добровольной любви возмѣщать принудительными сборами; принудительные сборы могутъ, конечно, спасти небольшое число людей отъ голодной смерти, но вмѣстѣ съ этимъ производятъ двойное зло: ослабляютъ привычку къ самопомощи и задерживаютъ естественное проявленіе той братской готовности помочь, которая есть добродѣтель только въ той мѣрѣ, въ какой она добровольна. Эгоизму, который безъ преувеличенія можно назвать эндемическою болѣзнью всякаго человѣческаго общества, христіанство противопоставило, какъ противоядіе, любовь въ трехъ ея видахъ: любовь ко Христу, любовь къ ближнему и любовь ко всему человечеству,—любовь ко Христу, какъ высшему воплощенію самоотверженія и самопожертвованія,—любовь къ ближнему, какъ необходимую спутницу первой, и любовь ко всѣмъ людямъ, какъ овцамъ единого стада, которыя, чѣмъ дальше разбрелись, тѣмъ заботливѣе должны быть отыскиваемы. Что эта любовь въ христіанскихъ церквяхъ всегда дѣйствовала съ большею несравненно силой, чѣмъ въ какихъ-либо другихъ ассоціаціяхъ, это не требуетъ доказательствъ. Даже и въ наше время девять десятыхъ всѣхъ дѣлъ благотворительности имѣло христіанскій источникъ и христіанскій характеръ; даже люди, черпающіе, повидимому, свои этическія правила не отъ Христа, а отъ Эпикура, въ дѣйствительности придаютъ своей философіи чуждую, но милую окраску, озаряя ее свѣтомъ той самой религіи, которую она отрицаетъ. Если мы захотимъ вникнуть въ причины, почему дѣло благодѣянія получило столь великое значеніе въ христіанской этикѣ, то увидимъ, что и здѣсь, какъ во всѣхъ другихъ случаяхъ, характеръ нравственного плода зависитъ отъ религіознаго корня, питающаго растеніе, и отъ теологической почвы, на которой оно возшло. Не нужно большой проницательности, чтобъ понять, что христіанская любовь къ ближнему коренится въ этихъ начальныхъ словахъ общехристіанской молитвы: „Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ“. Понятіе о грѣхѣ, какъ о неповиновеніи, возмущеніи, какъ о преступленіи влекущемъ за собой кару, необходимо ведетъ къ болѣе дѣятельной, агрессивной филантропіи, стремящейся вполне освободить отъ этой кары. Наконецъ, и это главное, ученіе о безсмертіи души и страшныя послѣдствія, необходимо вытекающія изъ идеи о вѣчномъ изгнаніи отъ лица Божія, подняли благотворительность и миссіонерскую ревность

до такой высоты, которая была бы невозможна при всякомъ другомъ мѣнѣ могучемъ стимулѣ. Бѣдствія самой презрѣнной и отверженной части человѣчества имѣютъ совсѣмъ различныя значенія для равнодушнаго эпикурейца и для ревностнаго христіанина. Для христіанина душа самаго послѣдняго дикаря и самаго ужаснаго злодѣя есть все-таки душа бессмертная. Подобно тому, какъ иной самоотверженный пожарный, пренебрегая опасностями, смѣло бросается въ пламя, чтобъ спасти ребенка, спокойно спящаго въ своей люлькѣ, точно такъ и христіанскій проповѣдникъ устремляется въ среду самыхъ пылкихъ идолопоклонниковъ и приходитъ въ чрезмѣрную радость, когда ему удастся спасти хотя одну бѣдную душу изъ зѣва сокрушающаго Шивы. Такъ какъ дѣйствія человѣка суть плодъ его убѣжденій, то понятно, что эпикуреецъ не имѣетъ такого стимула, который могъ бы побудить его промѣнять спокойное кресло на зрѣлище человѣческихъ бѣдствій; что ему за дѣло, что какой-нибудь бѣднякъ предается пьянству и такимъ образомъ совершаетъ надъ собой медленное самоубійство, или что гдѣ-нибудь на берегахъ Ганга несчастный грѣшникъ поклоняется Шивѣ. „Жалкій идиотъ! жалкій безумецъ! просто дрянъ! — скажетъ онъ — тою слабою струйкой закопченнаго свѣта, которую зоветъ онъ своей жизнью, промелькаетъ-ли онъ еще одинъ мигъ, или тутъ же погаснетъ, развѣ это не все равно? Вотъ ужъ новый опять пузырь вздулся на поверхности могучаго океана міровой жизни, и океанъ течетъ все такъ же полный, такъ же вольный и бездонный, по прежнему.“

Христіанская любовь представляетъ замѣчательно-рѣзкій контрастъ съ тѣмъ, что называется платонической любовью. Что же касается до того чувства, которое обыкновенно слыветъ любовью въ романахъ и въ дѣйствительномъ быту, то оно собственно принадлежитъ къ физической жизни и касается нравственности развѣ только какъ предметъ, требующій уряда, регулированія (и это дѣло весьма не легкое); поэтому ограничимся лишь общимъ замѣчаніемъ, что у правильно развитыхъ людей эта любовь возникаетъ столько же изъ сродства душъ, сколько изъ чисто чувственнаго влеченія, и насколько тутъ участвуетъ первое, настолько въ этомъ случаѣ физическій инстинктъ поднимается на высоту платонической любви. Но что такое платоническая любовь? Какъ ее описываетъ великій философъ идеализма въ Федрѣ, она коренится въ восторженномъ поклоненіи прекрасному, и конечное ея завершеніе есть метаморфоза поклонника до полного сходства съ предметомъ поклоненія; собственно же такъ-называемая христіанская любовь коренится въ безконечной глубинѣ божественной благодати и имѣ-

есть своимъ плодомъ великія дѣла состраданія и милосердія. Платоническая любовь болѣе созерцательна и артистична, христіанская же любовь болѣе практична и плодотворна; первая есть роскошь умственного воображенія, вторая же — позывъ нравственного энтузіазма.

Было бы, однако, несправедливо предположить, что христіанская любовь не имѣетъ ничего общаго съ умственнымъ поклоненіемъ, и что состраданіемъ исчеркывается вся ея сфера. Конечно, при нашемъ теперешнемъ несовершенномъ состояніи, „попеченіе о сиротахъ и вдовахъ“ составляетъ ея характеристичѣйшую черту, но это не есть необходимо самая существенная черта ея. Если бы это было такъ, то христіанинъ походилъ бы на сидѣлку, которая можетъ исполнять свое призваніе только у постели больного или раненаго. Въ дѣйствительности, безконечная заботливость христіанина о падшихъ грѣшникахъ питается и укрѣпляется его радостями отъ общенія съ праведными; созерцаніе нравственного совершенства въ лицѣ великаго Искупителя и подражаніе этому совершенству поддерживаютъ въ христіанинѣ неустанныя и повидимому часто безнадежныя стремленія обратить заблудшихся овецъ на истинный путь. Итакъ, мы справедливо можемъ сказать, что безъ платонической любви, то-есть безъ высокой духовной страсти къ характеру и личности Христа, было бы невозможно выполненіе тѣхъ безчисленныхъ дѣлъ милосердія и благотворительности, которыми такъ славится христіанство. Но при этомъ мы должны замѣтить, что сфера христіанской любви, какъ ее изображаетъ св. Павелъ, далеко не исчерпывается тѣми благотворительными учрежденіями, какія мы находимъ во всѣхъ христіанскихъ странахъ. Изображеніе св. Павла очевидно разумѣетъ идеалъ человѣка не въ томъ только, чтобы поднять упавшаго, лечить больного, помочь попавшему въ руки разбойниковъ, какъ это дѣлаетъ добрый самаритянинъ, — все это такіе необыкновенные случаи, которые даже и самага равнодушнаго могутъ пробудить къ состраданію и благотворительности; апостолъ язычниковъ очевидно разумѣетъ, что и въ нашихъ обиходныхъ дѣлахъ мы должны постоянно относиться къ нашимъ ближнимъ съ такою же искреннею полною любовью, какъ еслибъ шло дѣло о насъ самихъ, что мы должны стараться во всѣхъ случаяхъ отождествлять себя съ своими ближними, входить въ ихъ положеніе, чувства, интересы и только тогда уже произносить сужденіе объ ихъ поступкахъ. „Любовь долго терпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не

раздражается, не мыслить зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ. Все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ“. Какая трудная задача и сколько любви въ этихъ словахъ! Это не то, что простая терпимость, но и до этой терпимости христіанскіе народы даже и теперь едва ли доросли, а вѣдь отъ Евангельской проповѣди прошло почти уже двѣ тысячи лѣтъ! Въ нашихъ ежедневныхъ сужденіяхъ, въ томъ что ежедневно говорится и печатается, много ли найдете вы хотя бы только слабыхъ проблесковъ такого божественнаго идеала! „Говорить истину съ любовью“—вотъ законъ христіанской жизни, но не чаще ли встрѣчаемъ мы противное, не чаще ли слышится „ложь съ ненавистью“. Мы должны судить нашихъ ближнихъ не иначе, какъ стоя на колѣняхъ, исполненные страха, чтобъ не оскорбить ихъ; но не дѣлаемъ ли мы это нерѣдко съ гордостію, дерзостью, высокомеріемъ, и взмостясь на триумфальныя колесницы нашего собственнаго самолюбія, не громимъ ли мы безпощадно дѣйствительныя или воображаемыя проступки нашихъ ближнихъ? Какъ далеки отъ этого идеала христіанской любви даже и тѣ общества, которыя называютъ себя христіанскими.

Что прощеніе обидъ есть одинъ изъ спеціальныхъ плодовъ христіанской любви,—этого никто никогда не отрицалъ, но все-таки нерѣдко сопровождалъ саркастическимъ замѣчаніемъ, что благочестивая ревность христіанъ сплошь оказывалась болѣе способною къ ненависти, чѣмъ къ прощенію. Къ христіанамъ вообще никто не примѣнялъ замѣчанія, которое не безъ справедливости часто примѣнялось къ квакерскимъ женамъ, что у нихъ въ крови слишкомъ много молока. Ни англичане, ни французы, ни нѣмцы не стали менѣе воинственны оттого, что въ евангеліи нѣтъ текста, который бы училъ любить друзей и ненавидѣть враговъ. Можетъ-быть на страницахъ Плутарха найдется даже болѣе длинный рядъ превосходныхъ примѣровъ прощенія враговъ, чѣмъ вы встрѣтите на страницахъ новѣйшихъ христіанскихъ біографій. Такъ въ жизнеописаніи Перикла разсказывается, что однажды этому великому государственному человѣку случилось въ теченіе цѣлаго дня подвергаться въ публичномъ мѣстѣ насмѣшкамъ и оскорбленіямъ отъ одной ничтожной и грубой личности. Онъ выносилъ оскорбленіе съ невозмутимымъ спокойствіемъ и, не обращая вниманія на обидчика, спокойно исполнялъ неотложныя дѣла. На возвратномъ пути домой тотъ же обидчикъ всю дорогу преслѣдовалъ его оскорбленіями. Подойдя къ дому, Периклъ сказалъ привратнику: Возьми фонарь и посвѣти этому гражданину до его

дома. Подобный же этому, но болѣе серьезный примѣръ великодушнаго прощенія враговъ находимъ мы у Плутарха въ жизнеописаніи Діона-Сиракузскаго. Изгнавъ недостойнаго похитителя власти и занявъ его мѣсто, Діонъ скоро убѣдился, что общественному спокойствію угрожаютъ интриги одного честолюбиваго демагога, по имени Гераклида; но эти интриги были во время открыты, и политическая мудрость повидимому требовала отъ представителя власти, предупредить казнью преступника возможность смутъ. Однакожь въ ученикѣ Платона великодушіе взяло верхъ надъ строгостію государственнаго человѣка: Діонъ простилъ преступника; но вскорѣ обнаружилось, что лисица, выгнанная изъ одной норы, стала себѣ рыть другую. Въ этомъ случаѣ ученикъ Платона поступилъ такъ, какъ могъ бы поступить развѣ только квакеръ, — великодушно, какъ человѣкъ, но безразсудно, какъ представитель власти. Если нельзя оправдать такого образа дѣйствій со стороны представителя власти, все же нельзя не признать, что язычникъ совершилъ въ этомъ случаѣ такой поступокъ, которымъ могъ бы гордиться самый совершенный христіанинъ. Воздадимъ же должное и грекамъ и римлянамъ; признаемъ, что и языческій міръ можетъ представить образцы для тѣхъ, которые въ наше христіанское время восторгаются мыслию, что они „обрѣли Бога“; не откажемъ въ нашемъ сочувствіи великимъ поступкамъ, хотя эти поступки и вытекаютъ изъ побужденій, нѣсколько различныхъ отъ тѣхъ, какія требуются христіанскою добродѣтелью. Великій язычникъ прощалъ своимъ врагамъ, потому что цѣнилъ себя слишкомъ высоко, чтобъ позволить себѣ обидѣться оскорбленіями презрѣннаго обидчика, и находилъ послѣдняго недостойнымъ своего гнѣва; по другимъ побужденіямъ дѣйствуетъ истинный христіанинъ: онъ прощаетъ своимъ врагамъ, потому что слишкомъ горячо ихъ любитъ, чтобъ ихъ возненавидѣть, и потому, что въ немъ состраданіе беретъ верхъ надъ гнѣвомъ. Въ великодушной гордости язычника нѣтъ грѣха, но въ добротѣ христіанина больше гуманности, и христіанство, безъ сомнѣнія, имѣетъ право требовать за собой признанія той заслуги, что прощеніе врагамъ оно возвело въ общій законъ для всѣхъ людей, тогда какъ у древнихъ оно было предметомъ удивленія, какъ исключительная добродѣтель немногихъ.

Добродѣтель самооцѣнки представляетъ одинъ изъ интереснѣйшихъ контрастовъ между христіанскою и языческою этикой. „Не думайте о себѣ, говоритъ св. Павелъ, болѣе, нежели должно думать, но думайте скромно, по мѣрѣ вѣры, каковую каждому Богъ удѣлилъ“. И въ

жизнеописаніяхъ замѣчательныхъ христіанъ, и въ трактатахъ о христіанской этикѣ, смиреніе всегда занимало видную роль среди добродѣтелей. Но и здѣсь мы должны остеречься отъ общераспространеннаго крайняго мнѣнія, будто греки и римляне вовсе не знали этой добродѣтели и систематически поощряли гордость и самомнѣніе. Безспорно, какъ это знаетъ каждый школьникъ, что слово *ταπεινός*, означающее на классическомъ греческомъ языкѣ скудный, посредственный, въ греческомъ ново-завѣтномъ языкѣ употребляется для означенія людей, думающихъ о себѣ умѣренно, или, какъ выражается св. Павелъ въ вышеприведенномъ текстѣ, „скромно“, но это обстоятельство еще ничего не доказываетъ. Весьма понятно, что нѣкоторыя слова при переходѣ изъ аттическаго языка въ нарѣчіе alexandрійскихъ грековъ, могли получать особый оттѣнокъ въ своемъ значеніи. И притомъ, еслибъ этотъ вопросъ необходимо было рѣшить объясненіемъ значенія словъ, замѣтимъ, что выраженіе *σωφροεῖν*, употребленное св. Павломъ вмѣсто встрѣчающагося въ другихъ мѣстахъ выраженія *ταπεινοφροσύνη*, есть именно то самое слово, которое греческіе моралисты постоянно употребляли для обозначенія золотой середины между высокимъ и низкимъ о себѣ мнѣніемъ, восхваляемой Аристотелемъ, какъ обыкновенный тонъ вполне добродѣтельныхъ людей. Греческій умъ былъ такъ далекъ отъ признанія гордости безупречною, что по понятіямъ грековъ чрезмѣрное самомнѣніе, въ какой бы формѣ оно ни проявлялось, считалось не только великимъ порокомъ, но и матерью всѣхъ пороковъ. Этотъ порокъ греки обозначали характеристичнымъ словомъ *ὕbris*, которое этимологически значитъ внѣ предѣла, и въ настоящемъ случаѣ такъ мѣтко, что еслибъ не существовало ранѣе, то могло бы быть изобрѣтено самимъ Аристотелемъ, будь только Аристотель, подобно Бентаму, склоненъ къ педантизму создавать для себя свой особый языкъ.

«Est modus in rebus, sunt certi denique fines
Quos ultra citraque nequit consistere rectum».

Гордость не только низвергаетъ Люцифера въ христіанской ангелографіи, но и населяетъ тартаръ въ языческихъ легендахъ. Хвастливый Саломоней, пытавшійся въ безразсудномъ честолюбіи подражать громамъ Юпитера, первый становится жертвою перуна. Въ чемъ же заключается разница — а разница несомнѣнно есть — между смиреніемъ христіанина и *σωφροσύνη* грека? Общій корень добродѣтели въ обоихъ случаяхъ ясенъ: онъ заключается въ томъ противоположеніи смертнаго безсмертному, которое оди-

наково свойственно и политеизму и монотеизму. Гордость не подобаетъ человѣку; поклоняется ли онъ единому Богу или многимъ богамъ, во всякомъ случаѣ онъ не болѣе какъ бѣдное слабое созданіе, которому приличествуетъ только скромное смиреніе, такъ какъ даже самыя высокія его стремленія часто кончаются самыми ничтожными послѣдствіями. Но тутъ есть разница. Въ монотеизмѣ, Бога съ человѣкомъ раздѣляетъ непроходимая бездна, которой не существуетъ въ политеизмѣ. Въ послѣднемъ отъ Перикла и до Зевса есть извѣстная градація; сынъ Семелы можетъ подняться до бога, а сынъ бога, какъ напр. Геркулесъ, можетъ низойти до плотскихъ дѣлъ смертнаго человѣка. Вотъ гдѣ первоначальная основа къ болѣе глубокому смиренію христіанина. Но есть еще и другое различіе, которое въ практической жизни оказалось даже еще болѣе могущественнымъ, — оно заключается въ понятіи о грѣхѣ. Для христіанина грѣхъ есть то же, что чума для здороваго человѣка; въ нѣкоторыхъ народныхъ катехизисахъ прямо говорится, что „всякій грѣхъ, даже самый малый, заслуживаетъ гнѣвъ Божій и проклятіе какъ въ этомъ, такъ и въ будущемъ мірѣ;“ мало того: нѣкоторые богословы, почитаемые многими за особенно правовѣрныхъ, учили, что весь міръ находится подъ проклятіемъ за вину праотца, совершенную назадъ тому шесть тысячъ лѣтъ, и что кара за это прегрѣшеніе перешла на все потомство. Такой догматъ конечно не что иное, какъ усиленное выраженіе того великаго факта, что всякое дѣяніе, хорошее или дурное, по непреложному закону вещей, не перестаетъ оказывать свое вліяніе отъ начальныхъ до самыхъ позднѣйшихъ временъ; такимъ образомъ и проклятіе переходитъ отъ поколѣній къ поколѣніямъ. Подобная мысль ясно высказывается и въ греческой трагедіи. Но здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, христіанство не только усилило нравственное чувство, знакомое языческому міру, но и чрезвычайно расширило его сферу. Эсхилъ и Софоклъ изображали тяжкое проклятіе лежащее цѣлые вѣка надъ царскими семьями Пелопса и Лавдака, какъ послѣдствіе чудовищныхъ преступленій, совершенныхъ основателями этихъ семей; христіанство же уничтожило всѣ границы и наложило проклятіе на все поколѣніе Адама. По скольку всѣ мы грѣшники, — всѣ мы подъ проклятіемъ; не можетъ быть такого добродѣтельнаго человѣка, который не могъ бы искренно присоединиться къ смиренной молитвѣ: „Господи, помилуй меня, бѣднаго грѣшника“. Эти слова, постоянно повторяемые и въ праздничномъ и въ будничномъ церковномъ служеніи, сами по себѣ уже достаточно свидѣлствуютъ, какъ глубоко

должно быть напечатлѣно въ христіанской душѣ чувство смиренія. Не то въ эллинскомъ мірѣ. Нельзя себѣ представить Сократа или Перикла постоянно пропзносящими подобныя слова. Признаюсь, нерѣдко по окончаніи длинной утренней службы въ англиканской церкви, я удивлялся, какъ сердечно большинство молящихся повторяло эту молитву. Англичане, какъ извѣстно, отличаются гордостью, нерѣдко доходящею до надменности. Что касается до меня, то признаюсь, когда я слышу эти слова молитвы мнѣ всегда представляется въ нихъ не малая доля преувеличенія. Не понимаю, почему христіанамъ въ своихъ молитвахъ постоянно избѣгать выраженій разумнаго доблестнаго самоуваженія, какія мы находимъ во многихъ мѣстахъ у царя Давида и у Неэміи. Но какъ бы то ни было, и допуская, что многіе христіане во время церковной службы только ради обряда произносятъ слова, не согласующіяся на самомъ дѣлѣ ни съ ихъ душевнымъ настроеніемъ, ни съ ихъ жизнію, во всякомъ случаѣ справедливо, что христіанство дѣйствуетъ въ этомъ случаѣ какъ врачъ, прибѣгающій къ сильному средству, чтобъ побороть сильное зло. И въ самомъ дѣлѣ, трудно усомниться въ томъ, что чрезмѣрное самомнѣніе, нерѣдко подъ приличной маской скромности и недовѣрія къ себѣ, есть преобладающій порокъ въ человѣческихъ характерахъ. Молодые люди склонны гордиться силой, молодыя женщины—красотой, отцы—своими дѣтьми, ученые—своей ученостію, метафизики—глубокомысліемъ, поэты—побрякушками необузданной фантазіи. Люди науки также склонны гордиться своимъ знаніемъ, наперекоръ тому, что нерѣдко самый предметъ ихъ знанія, будучи настоящимъ образомъ взвѣшенъ, долженъ былъ бы побуждать ихъ къ смиренію, а не къ гордости. Поэтому мы очень нуждаемся въ тѣхъ наставленіяхъ къ смиренію, какія намъ даетъ евангеліе,—и надо замѣтить, что въ этомъ случаѣ общественный пульсъ всегда готовъ биться подровень съ евангельскою проповѣдью, коль скоро передъ обществомъ является какой нибудь великій оригинальный геній, олицетворяющій собою типъ христіанскаго смиренія. Таковъ былъ Фареде, тонкій изслѣдователь таинственныхъ законовъ, управляющихъ молекулярнымъ взаимодѣйствіемъ мельчайшихъ частицъ вещества. „Всѣ близко знавшіе этого человѣка видѣли, какъ онъ, постоянно углубленный въ изученіе великихъ законовъ, великихъ истинъ, великихъ тайнъ, былъ всегда простодушенъ, простъ, чуждъ всякой неровности въ характерѣ, полонъ любви разсѣвающей всякій страхъ, всегда ясенъ духомъ, неутомимъ въ благотворительности, равнодушенъ къ золоту и похваламъ, всег-

да готовый и поучать и самъ учиться“¹⁾. Какой привлекательный, пре-восходный, живой типъ христіанскаго смиренія!

Было бы большою ошибкою думать, что относительно самооцѣнки личнаго достоинства христіанство оказываетъ только подавляющее, принижающее вліяніе. Напротивъ, ни одна религія не дѣлаетъ такъ много для возбужденія и усиленія чувства собственнаго достоинства. Какъ же это согласить? Очень просто. Христіанская доктрина, принижая каждого человѣка до смиреннаго равенства со всеѣми другими людьми передъ Богомъ, чрезъ самое это равенство возбуждаетъ въ каждомъ человѣкѣ сознаніе собственнаго достоинства по отношенію ко всеѣмъ другимъ людямъ. Всеѣ люди грѣшники; но съ такою доктриной тѣсно связана другая: всеѣ люди — братья, и какъ братья, равны; у мудраго Отца нѣтъ любимцевъ. Вотъ другое послѣдствіе монотеистическаго представленія объ единомъ Отцѣ, — оно не только уничтожило національности, но и создало личность. Изъ этого равенства въ личномъ достоинствѣ передъ Богомъ проистекли два замѣчательные факта, характеризующіе новѣйшія общества: уничтоженіе рабства и соперничество религіозныхъ сектъ. Рабство не могло не сдѣлаться невыносимой аномаліей для человѣка, вѣрующаго, что всеѣ люди братья и всеѣ — дѣти единаго Бога; называть человѣка братомъ и въ то же время продавать его какъ животное, это представляетъ такую грубую ложь, которая не могла быть терпима даже и въ обществѣ, привыкшемъ обманывать себя громкими фразами, одними только именами. Чтоже касается до сектъ, то вѣдь и въ моральномъ мірѣ, какъ въ физическомъ, разнообразіе формъ свидѣтельствуется о богатствѣ жизненныхъ проявленій. Такимъ образомъ христіанская вѣра стала матерью нравственнаго индивидуализма, въ обширномъ значеніи.

Объ отношеніи христіанской этики къ власти, съ одной стороны, и къ свободѣ, съ другой, писано очень много, но по большей части людьми слишкомъ заинтересованными, а потому и не способными къ безпристрастному сужденію. Мудрость первоначальныхъ проповѣдниковъ Евангелія ни въ чемъ такъ очевидно не обнаруживается какъ въ той заботливости, съ какой они избѣгали вмѣшиваться какимъ бы то ни было путемъ въ соціальные и политическіе вопросы, между тѣмъ какъ въ то же время они не опускали случая возвѣщать такіа начала и подавать та-

¹⁾ Стихи на смерть Фареде Punch. September 7. 1867.

кіе примѣры поведенія, которые одинаково противоположны, съ одной стороны раболѣпству, какого требуетъ деспотизмъ, а съ другой стороны распущенности, къ какой склонна демократія. Какъ приверженцы божественнаго права, такъ и проповѣдники священнаго права возстанія, безъ особаго труда могли подбирать цѣлые ряды текстовъ въ свою пользу. Но что ни проповѣдуй приверженцы той или другой стороны, какъ ревностно ни взывай они къ имени Христа, — свѣтлая личность Его остается внѣ этой борьбы. Онъ, какъ будто, постоянно принадлежитъ къ обѣимъ сторонамъ или, вѣрнѣе, не принадлежитъ ни къ одной. Разумные люди всѣхъ партій пришли наконецъ къ убѣжденію, что пытаться сдѣлать Христа спеціальнымъ патрономъ какой либо партіи — такая же нелѣпость, какъ желать, чтобъ солнце сошло съ неба и ограничилось освѣщеніемъ одной нашей комнаты. Что же касается до чисто свѣтскихъ партій, то несомнѣнно, что обѣ крайности, раздѣляющія политическій міръ, одинаково далеки отъ того духа умѣренности и терпимости, который составляетъ истинную атмосферу христіанства. Право численнаго большинства на власть, составляющее основной принципъ чистой демократіи, никогда не можетъ быть признано религіей, проповѣдующей что большинство погрязаетъ во злѣ и что мы не должны слѣдовать за большинствомъ по пути зла. Принадлежащее всѣмъ христіанамъ равенство есть не столько равенство въ правахъ на власть, сколько равенство въ долгѣ къ повиновенію, равное право къ участію въ тѣхъ преимуществахъ и обязанностяхъ, которыя принадлежатъ человѣку, какъ члену нравственнаго общества, называемаго церковью, и какъ члену узаконеннаго общества, называемаго государствомъ. Конечно, христіанинъ дорожитъ своею свободой, но это не есть свобода дѣлать что вздумается, и еще менѣе — свобода большинства распоряжаться меньшинствомъ на томъ единственно основаніи, что на его сторонѣ численное превосходство. Христіанинъ свободенъ отъ грѣховнаго оскверненія, отъ чувственнаго рабства, отъ надоедливой обрядности, но онъ не свободенъ и не мечтаетъ быть свободнымъ отъ уваженія, которое пороку всегда обязанъ оказывать добродѣтели, отъ естественнаго подчиненія, къ которому невѣжество обязано относительно разума, и отъ священнаго авторитета закона. „Воздайте Кесарю, что слѣдуетъ Кесарю, и Богу, что слѣдуетъ Богу“. — „Каждый да повинуется высшимъ властямъ“. Если законы дурны, то въ этомъ виноваты тѣ, которые устанавливаютъ ихъ и не заботятся объ ихъ исправленіи; но пока законъ не отмѣненъ, онъ долженъ быть исполняемъ. Первая обязанность

христіанина—исполнять всѣ существующіе законы, повиноваться всѣмъ учрежденнымъ властямъ и вообще оказывать уваженіе установленнымъ общественнымъ градаціямъ; говоря вообще, онъ не рьяный политикъ, — одушевляющая его широкая любовь къ людямъ дѣлаетъ его неспособнымъ горячо вмѣшиваться въ борьбу тѣхъ партій въ церкви и государствѣ, которыя съ любовью къ людямъ рѣдко имѣютъ что либо общее. Онъ неспособенъ ни презирать низко стоящее большинство изъ угожденія олигархамъ, ни попираетъ разумное меньшинство изъ угожденія демократамъ. Онъ не властолюбивъ, не домогается должностей, не интригуетъ изъ-за мѣстъ, не хватается жадно за власть; но когда она естественно выпадаетъ на его долю, пользуется ею съ твердостію относительно другихъ и съ ревнивой осмотрительностію относительно самого себя, — радость въ немъ соединяется со страхомъ, особенно тогда, когда побѣдоносная колесница его друзей попираетъ распростертыя полчища его враговъ. Его честолюбіе вовсе не любовь къ власти, а любовь къ полезному; онъ проникнутъ тѣмъ духомъ, который руководилъ благочестивымъ англійскимъ пасторомъ, отказавшимся отъ предложеннаго ему прихода по той странной причинѣ, что „доходы тамъ слишкомъ велики, а обязанности слишкомъ малы“¹⁾; онъ не столько желаетъ соединяющихся съ властію удовольствій, сколько страшится тѣхъ опасностей, которыя могутъ проистекать отъ злоупотребленія властію.

Теперь разсмотримъ въ заключеніе, каковы оказались законы христіанской нравственности въ исторіи общества со времени перваго учрежденія Церкви. Приступая къ этому, мы имѣемъ повидимому полное основаніе ожидать, что будучи вооружена такимъ сильнымъ стимуломъ и такимъ высокимъ освященіемъ, и предначертывая цѣлый рядъ добродѣтелей, вмѣстѣ столь мужественныхъ и столь высокихъ, которыя не только проповѣдывались съ церковныхъ кафедръ и въ этическихъ трактатахъ, но и излагались въ посланіяхъ двухъ такихъ высокихъ, хотя и противоположныхъ одинъ другому христіанскихъ типовъ, каковы были св. Павелъ и св. Іоаннъ, — что при такомъ полномъ и совершенномъ вооруженіи къ великой нравственной борьбѣ (къ Ефес. VI. 13) и будучи сопутствуемо живою вѣрою въ чудесное, христіанство пойдетъ отъ побѣды къ побѣдѣ и кончитъ полнымъ торжествомъ. Если же въ какомъ либо отношеніи эти блестящія надежды на полное перерожденіе нравственнаго міра окажутся не со-

¹⁾ The Rev. J. W. Fletcher, Rector of Madeley, Shropshire.

всѣмъ оправдавшимися, то объясненія тому слѣдуетъ преимущественно искать въ одной изъ трехъ причинъ: или въ томъ что идеаль былъ слишкомъ высокъ, такъ какъ мы и до сихъ поръ еще видимъ народы, недостаточно созрѣвшіе для свободной жизни и прозябающіе подъ деспотизмомъ, или въ недостаткѣ регулирующей силы, которая бы сдерживала свойственную людямъ наклонность къ излишеству, чрезмѣрности и односторонности; или же, наконецъ, въ томъ, что здоровое дѣйствіе доктрины было разстроено примѣсю къ ней чуждыхъ несовмѣстныхъ съ нею элементовъ. На первой причинѣ нѣтъ надобности долго останавливаться: высокая нравственность, какъ и высокое искусство, всегда стояли и всегда будутъ стоять выше средняго уровня большихъ массъ людей; можно сказать, что какъ относительно нравственности, такъ и относительно искусства, нѣкоторые народы какъ будто завѣдомо рѣшили отказаться отъ стремленій къ высокому идеалу и довольствоваться достиженіемъ хотя очевидно низшаго, но болѣе доступнаго идеала. Однако подобныя компромиссы или отчаянныя сдѣлки, если и могутъ казаться необходимыми мудрости политиковъ и законодателей, поставленныхъ въ дѣйствительной жизни лицомъ къ лицу съ эгоистическимъ элементомъ массъ, — въ теоріи нравственности, какъ и въ теоріи искусства, конечно, не могутъ быть терпимы. Церковь и академія всегда должны ставить себѣ самый высокій идеаль; противное же этому во всякомъ случаѣ свидѣтельствуетъ или о шаткости въ ихъ первоначальной основѣ или о слабости въ ихъ ростѣ. Если члены церкви и члены академіи въ своей жизни и въ своихъ твореніяхъ не достигаютъ осуществленія указанныхъ имъ совершенныхъ образцовъ, то это уже вина поучаемаго, а не поучающаго. Нельзя возвысить характеръ искусства пониженіемъ его идеала. Слѣдовательно, хотя бы христіанскій идеаль и былъ слишкомъ высокъ для человѣчества, все же онъ долженъ оставаться идеаломъ, пока наконецъ люди не сдѣлаются болѣе способными къ его осуществленію. Двѣ другія причины неудачи требуютъ болѣе внимательнаго разсмотрѣнія.

Чѣмъ могущественнѣе и дѣйствительнѣе движущая сила христіанской морали, тѣмъ легче, при слабости человѣческой, можетъ она впасть въ преувеличенія, — можетъ, на примѣръ, черезчуръ выдвинуть впередъ аскетизмъ и тѣмъ обречь значительную часть природныхъ человѣческихъ способностей на прискорбное бездѣйствіе. Такое именно преувеличеніе, подготовленное еще изстари идеализмомъ Платона и спиритуализмомъ александрійскихъ его послѣдователей, во главѣ которыхъ стоялъ Пло-

тинъ, и направленное противъ крайностей языческаго разврата, не только перешло, въ тѣхъ же конечно благихъ видахъ, къ нѣкоторымъ изъ первоучителей христіанской церкви, но еще и усилилось въ ней тогда общимъ ожиданіемъ скораго втораго пришествія Божественнаго ея Основателя. Впослѣдствіи же отреченіе отъ всего мірскаго доходило иногда до удивительныхъ крайностей.

Одну изъ самыхъ странныхъ фантазій, какія когда либо порождались извращеніемъ здраваго смысла, представляетъ идея Общества Друзей (т. е. квакеровъ), будто христіанство запрещаетъ войну и будто самозащита — грѣхъ. Безспорно, христіанство запрещаетъ духъ ненависти и желаніе мести, потому что религія Христа есть религія чистыхъ побужденій, чистоты сердца, человеколюбивыхъ дѣлей, и не можетъ не запрещать всякаго рода дѣйствій, имѣющихъ хотя малѣйшую примѣсь себялюбія; но борьба между различными интересами есть фактъ, котораго христіанство не могло отрицать, потому что это значило бы противорѣчить здравому смыслу. Христіанство осуждало тотъ духъ, который обыкновенно порождаетъ войны: — „Откуда возникаютъ между вами вражда и войны? Не происходятъ ли они отъ вашихъ страстей?“ — Это значитъ только, что еслибъ страсти уряжались христіанскимъ началомъ, то-есть еслибъ любовь и сочувствіе заняли мѣсто эгоизма и зависти, то не было бы и войнъ, которыя возникаютъ отъ необузданности этихъ страстей; но это вовсе не заключаетъ въ себѣ осужденія естественнаго права самозащиты. Бываютъ войны, въ которыхъ все нападеніе исходитъ отъ одной стороны, и въ такомъ случаѣ уступать нападенію значило бы поощрять разбой. Бываютъ также войны совершенно безсмысленныя, въ которыхъ обѣ воюющія стороны сами не знаютъ, за что воюють, и предотвращеніе такихъ войнъ есть дѣло разума, а не чистаго лишь сердца. Коль скоро гдѣ существуютъ несогласныя между собой интересы различныхъ мнѣній и различныхъ страстей, тамъ война неизбѣжна даже и между добрыми людьми; тутъ возможно только одно средство для предотвращенія ея — устройство безпристрастнаго суда, который бы разрѣшалъ столкновенія; но до сихъ поръ человѣческій умъ оказывался безсиленъ выполнить такую задачу. Въ подобныхъ случаяхъ неизбѣжнаго столкновенія, требованія христіанской этики ограничиваются тѣмъ, чтобъ, исчерпавъ предварительно всѣ средства къ мирному разрѣшенію спора, воюющія стороны и во время войны сохраняли уваженіе другъ къ другу и воевали бы не какъ тигры, а какъ люди, съ рыцарскимъ великодушіемъ.

Любовь къ врагамъ уже оказалась на практикѣ совершенно возможною безъ измѣны своимъ правамъ, и будетъ становиться все болѣе и болѣе возможной по мѣрѣ того, какъ международныя отношенія будутъ становиться тѣснѣе и широкая христіанская филантропія будетъ все больше и больше распространять свое дѣйствіе. Но мысль, что христіанская любовь должна уничтожить инстинктъ самосохраненія и достичь того, чтобы человѣкъ любилъ ближнихъ болѣе чѣмъ самого себя, такая мысль есть чистая нелѣпость и можетъ быть допущена развѣ только при томъ условіи, что человѣчество упадетъ до совершеннаго разлада между религіей и разумомъ, и вмѣсто христіанства, буддизмъ сдѣлается религіей просвѣщеннѣйшихъ піонеровъ цивилизаціи.

Другое весьма распространенное излишество, свойственное христіанской этикѣ, состоитъ въ избыткѣ ревности безъ знанія, ведущемъ обыкновенно или къ самой дикой нетерпимости или къ окаменѣлому ханжеству. Это зло, естественно вытекающее изъ связи нравственности съ религіей, столь велико, что повидимому до нѣкоторой степени какъ бы оправдываетъ новѣйшія этическія системы, которыя, совершенно не хотятъ знать религіозныхъ инстинктовъ человѣческой природы и, по образцу Аристотеля, думаютъ построить зданіе этики безъ участія религіи. Замѣтимъ кроме того, что если вообще религіозное рвеніе склонно впадать въ нетерпимость, то склонность эта особенно свойственна монотеизму, потому что монотеизмъ, не допуская никакихъ соучастниковъ на верховномъ тронѣ, по самой природѣ своей исключителенъ, чуждъ терпимости, — его истина есть исключительная истина. Конечно нельзя этого ставить въ упрекъ монотеизму, но этимъ объясняется только его нетерпимость къ многобожію какъ системѣ, а не оправдывается нетерпимость къ многобожникамъ какъ людямъ. Вошло даже почти въ поговорку, что ревность христіанскихъ богослововъ находится въ разладѣ, не только съ человѣколюбіемъ, но и съ истиной. Люди клерикальной профессіи — самые недобросовѣстные спорщики, и въ этомъ классѣ о чистосердечіи едва ли можетъ быть и рѣчь. Чистосердечный евангеликъ есть какъ бы забѣглая овца изъ чужаго стада и конечно не можетъ играть важной роли или быть руководителемъ партіи въ церковныхъ препирательствахъ. Впрочемъ и и тутъ опять не слѣдуетъ слишкомъ строго осуждать духовенство, потому что зло это не составляетъ исключительной его принадлежности, и вина, собственно говоря, должна быть отнесена къ слабостямъ человѣческой природы. Безпристрастный наблюдатель не станетъ отри-

цать, что и гуманитарные демократы, и радикалы анти-церковники, и крохоборы ученые, и математики формулисты, и заносчивые молодые поэты, все одинаковы повинны въ нетерпимости, хотя каждый на свой ладъ; разница тутъ въ томъ, что религія, въ силу своей напряженности, доводитъ свойственную людямъ нетерпимость до крайнихъ предѣловъ: вѣдь такъ лестно запечатлѣть именемъ Божиимъ наши страсти и торжественно прослыть въ мірѣ вооруженнымъ апостоломъ святой истины. Вотъ гдѣ причина религіозныхъ войнъ, которыя, какъ это всемъ хорошо извѣстно, оказывались всегда самыми ожесточенными и самыми кровавыми, — завоеваній и угнетеній во имя христіанскаго Бога, которыя по систематической своей жестокости и всякаго рода вѣроломствамъ, не имѣютъ себѣ ничего подобнаго, даже и въ лѣтописяхъ спартанскаго илотства или венеціанскаго соглядатайства; отсюда притязанія на непогрѣшимость, заставляющія краснѣть разумъ, и тѣ многоразличныя нелѣпости, которыя совершенно противорѣчатъ здравому смыслу. Когда въ болѣе спокойныя времена пламенное религіозное рвеніе затихаетъ, не слѣдуетъ заключать, что оно всемъ вымерло, — въ такія времена оно находитъ себѣ исходъ въ ханжествѣ, ведущемъ къ исключительности и фарисейству, которымъ иныя христіанскія церкви отличались по временамъ, какъ будто соревнуя іудеямъ. Если благочестивый индусъ не станетъ ѣсть съ одного блюда съ христіаниномъ, то и благочестивый епископалистъ не станетъ обѣдать въ одной комнатѣ или стоять на одномъ помостѣ съ благочестивымъ диссентеромъ; побудить ихъ дѣйствовать вмѣстѣ для какой нибудь общей цѣли крайне трудно, какъ бы ни была желательна эта цѣль для нихъ самихъ.

Излишество религіознаго рвенія оказывается зловреднымъ не потому только, что оно — излишество и, какъ всякое излишество, причиняетъ вредъ, но оно получаетъ еще особенную зловредность вслѣдствіе общей всемъ религіямъ склонности подчинять нравственный элементъ религіозному, такъ что религія обособляется отъ нравственности, превращается въ ладанку на шею и утрачиваетъ свое значеніе какъ нравственное орудіе, которое должно поддерживать священный огонь въ сердцахъ, очищать страсти, облагораживать побужденія, укрѣплять нервы на доблестныя дѣла. Самая выдающаяся характеристическая особенность христіанства и состоитъ именно въ томъ, что оно по самой сущности своей религія этическая. Другія религіи покровительствуютъ извѣстнымъ добродѣтелямъ или придаютъ добродѣтелямъ извѣстное освященіе; христіанство же

само есть нравственность. Христіанская религія громогласно призываетъ всѣхъ людей дѣлать въ этомъ мірѣ дѣло Божіе, и пока мы не исполнили какъ слѣдуетъ нашего долга, не можетъ быть и рѣчи о какомъ либо повышеніи для насъ въ мірѣ будущемъ. Еслибъ, согласно съ народными суевѣріями и предразсудками, евангельская религія дѣйствительно была религія отдѣльная отъ нравственности, то Іоаннъ Креститель не могъ бы быть посланъ какъ ся предвѣстникъ, и нагорная проповѣдь не могла бы быть произнесена какъ ея манифестъ. Знаменитое изреченіе св. Павла, что люди спасаются вѣрой, а не дѣлами, нисколько не противорѣчитъ существенно-этическому характеру проповѣдуемой имъ вѣры. Самоуниженіе, мнящее угодить Богу, со стороны людей не имѣющихъ высокаго нравственнаго идеала, — вотъ что онъ безусловно осуждаетъ въ своемъ посланіи къ римлянамъ. И конечно такое зерно не можетъ произвести никакого добраго плода, потому что какъ въ умственной сферѣ сознаніе своего невѣжества есть начало истиннаго знанія, такъ въ сферѣ практической сознаніе грѣха есть начало нравственнаго возрожденія. Что одна вѣра безъ дѣлъ не можетъ имѣть никакой важности, тотъ же апостоль подробно разъясняетъ во II-ой главѣ своего посланія къ Евреямъ. Эта глава есть въ своемъ родѣ единственная во всемъ Новомъ Заветѣ по тому формальному опредѣленію вѣры, какое мы въ ней находимъ; изъ представляемыхъ ею объясненій становится очевиднымъ и для ребенка, что на языкѣ религій вѣра есть синонимъ того, что на свѣтскомъ языкѣ мы называемъ нравственнымъ героизмомъ, и вся особенность, дѣлающая этотъ героизмъ собственно христіанскимъ, заключается въ вѣрѣ дѣйствующаго лица, что нравственный законъ, которому онъ повинуетъ, есть воля Нравственнаго Правителя, которому онъ служить. Какъ это ни ясно, это не мѣшало однако проявляться въ христіанской церкви постоянно и наклонности къ отдѣленію вѣры отъ дѣлъ; такое извращеніе временами доходило, подобно другимъ заблужденіямъ, даже до дерзости возводить себя въ догматъ, который въ позднѣйшія времена сталъ извѣстенъ подъ именемъ антиноміанизма. Въ наклонности къ этой чудовищной доктринѣ особенно обвиняли кальвинистовъ, и нѣтъ сомнѣнія что въ Шотландіи и другихъ странахъ, гдѣ распространенъ кальвинизмъ, понятія этого рода всегда находили себѣ послѣдователей, и притомъ нерѣдко примѣнялись на практикѣ даже тѣми, кто въ теоріи ихъ отвергалъ. Тѣмъ не менѣе исторически несомнѣнно, что изъ всѣхъ христіанскихъ учителей великій женевскій реформаторъ менѣе чѣмъ кто-либо даетъ поводъ

къ обвиненію въ подобной нелѣпости; напротивъ, онъ возбудилъ противъ себя своихъ согражданъ именно своимъ гасоаніемъ на томъ, что религія должна быть практикуема, что вѣра имѣетъ значеніе только при условіи добрыхъ дѣлъ, и эту мысль онъ доводилъ до конца, вопреки энергическимъ протестамъ тѣхъ, кто утверждалъ, что выставлемый проповѣдникомъ непреклонный евангельскій законъ не можетъ имѣть практически шчего общаго съ той широкою распушенностью нравовъ, которая по душѣ развратникамъ и мытарямъ. Конечно, было бы въ высшей степени желательной реформой въ христіанской церкви нашего времени, чтобъ наши народныя проповѣдники были менѣе щедры на проповѣди, а когда проповѣдуютъ, подражали бы св. Павлу и говорили съ ясною практической цѣлію. Трудность христіанской этики, какъ и всякой другой, заключается не въ общихъ правилахъ, а въ спеціальному примѣненіи этихъ правилъ. Осужденія грѣха, какъ бы ни были они строги, и восхваленія праведности, какъ бы ни были они пламенны, не могутъ принести много пользы, безъ старанія объяснить слушателямъ, что могутъ значить въ понедѣльникъ всѣ эти фразы, столь громко звучащія по воскреснымъ днямъ. Преувеличенное достоинство каведры, какъ и преувеличенное достоинство исторіи, часто вредило тѣмъ, что и та и другая становились отъ него скучными. Не подлежитъ сомнѣнію, что христіанская каведра далеко не приноситъ той пользы какую могла бы приносить, по ложному ли чувству своего достоинства, или по недостатку, при религіозномъ рвеніи, надлежащей нравственной глубины, или по невѣденію тѣхъ дѣлъ, къ которымъ должны примѣняться нравственные правила, или, наконецъ, изъ страха оскорбить лица, которыхъ покровительство признается необходимымъ: по той или другой причинѣ, по христіанскіе проповѣдники рѣдко входятъ въ спеціальное разсмотрѣніе какого либо порока или добродѣтели, а по большей части ограничиваются общими мѣстами о грѣхѣ и праведности и, искушаясь легкостью дѣла, пробавляются схоластическими тонкостями и богословскими хитросплетеніями, вмѣсто того, чтобъ разъяснять тяжкія недоумѣнія общественной жизни или разоблачать личины индивидуальныхъ характеровъ. Есть много такихъ предметовъ, которые могли бы быть съ большою пользою разъясняемы съ церковныхъ каведръ, а между тѣмъ они стали почти исключительнымъ достояніемъ романистовъ; вы не мало встрѣтите въ романахъ такихъ превосходныхъ проповѣдей, какихъ тщетно будете искать въ произведеніяхъ нашихъ проповѣдниковъ, по тутъ го-

ре въ томъ, что романы читаются преимущественно только для забавы, въ нихъ ищутъ изображенія нравовъ, а вовсе не поученій. Но довольно объ этомъ. Одно несомнѣнно, что никакая степень вѣры, никакое количество произносимыхъ проповѣдей, или ни какое число молящихся не могутъ быть признаны за мѣрило для оцѣнки, въ какой степени можно назвать ту или другую страну истинно христіанской, — для этого нужно, чтобъ вѣра всецѣло проникла индивидуальныя характеры и всѣ формы общественной жизни. Желаящимъ видѣть примѣръ, что можетъ сдѣлать истинное христіанство даже чрезъ посредство только одного вполне достойнаго своего представителя, рекомендую прочесть жизнеописаніе Фридриха Оберлина, который во второй половинѣ прошлаго столѣтія былъ въ теченіе своей долгой жизни пасторомъ одного горнаго округа въ Эльзасѣ. Этотъ замѣчательный человѣкъ не довольствовался обыкновеннымъ рутиннымъ исполненіемъ своихъ обязанностей, — проповѣдью и молитвословіемъ; видя, что однимъ говореніемъ сдѣлать ничего нельзя, онъ хотѣлъ дѣйствовать примѣромъ; самъ съ заступомъ въ рукѣ работалъ на дорогахъ, оберегалъ лѣса своихъ прихожанъ, сажалъ деревья, былъ въ своемъ приходѣ школьнымъ учителемъ, строилъ новыя школы, замѣнялъ собой общаго архитектора и поправлялъ всѣмъ избы, завѣдывалъ дѣлами общественнаго призрѣнія, училъ своихъ прихожанъ промысламъ, читалъ имъ научныя лекціи, былъ ихъ врачомъ и наставлялъ ихъ въ правилахъ гигиѣны. Благодаря его дѣятельности, заброшенный приходъ въ теченіе немногихъ лѣтъ превратился какъ бы въ музей всякаго рода добрыхъ дѣлъ, которыхъ стимуломъ была самая чистая христіанская любовь. Этотъ смиренный христіанскій дѣятель, превратившій пустыню въ цвѣтущій садъ, былъ можетъ стать величайшій человѣкъ во Франціи въ то время, какъ громы Наполеона потрясали всю Европу, а между тѣмъ его имя едва ли переходило за предѣлы его паствы, — такъ мало общаго между самой высокою христіанскою добродѣтелью и шумными рукоплесканіями міра.

Теперь намъ остается только сказать нѣсколько словъ объ извращающемъ вліяніи, какоюмѣла на христіанскую этику примѣсъ чуждыхъ ей элементовъ. Такихъ элементовъ три: интеллектуализмъ, ритуализмъ и секуляризмъ. „Какое странное ослѣпленіе — разсуждать о священныхъ тайнахъ“, говоритъ современный намъ замѣчательный богословъ ¹⁾. Всякая религія имѣетъ свои священные тайны; потому что человѣкъ вообще на-

¹⁾ Westcott, Gospel of the Resurrection (1867). p. 96.

клоненъ благоговѣть только передъ тѣмъ, что имѣетъ основаніе уважать, а между тѣмъ не можетъ вполне постигнуть. Не дѣло человѣка опредѣлять, что такое Богъ; признавать, благоговѣть, повиноваться, — вотъ наши отношенія ко всѣмъ формамъ безконечнаго. Пламенное краснорѣчіе св. Петра (2-е Посл., II. 1) и другихъ апостоловъ, обличавшее лжеучителей „пагубныхъ ересей“, было направлено не противъ умственного разногласія, а противъ плотскихъ похотей и всякаго рода чувственности; но потомъ значеніе этого ненавистнаго слова „ересь“ было расширено на чисто-умственную сферу болѣе или менѣе условныхъ мнѣній и подало поводъ къ самымъ безпощаднымъ преслѣдованіямъ сплошь и рядомъ такого рода людей, которые и не понимали собственно, въ чемъ дѣло. Впрочемъ злосчастные результаты интеллектуализма были произведены не исключительно только дерзостію вмѣшавшагося не въ свое дѣло разсудочнаго элемента; подобное чудовищное господство надъ свободой индивидуальной совѣсти не могло бы быть достигнуто только однимъ этимъ зломъ, но одновременно съ нимъ дѣйствовали еще два другія зловредныя вліянія: мелочной ритуализмъ, т. е. погруженіе въ чисто внѣшнюю обрядность, и секуляризмъ или омірченіе. Въ евангельской исторіи искушенія разсказывается, что дьяволъ, тщетно испытавъ другія средства соблазна, возвелъ Спасителя на большую гору, откуда были видны всѣ царства міра и ихъ слава, и указывая на нихъ Спасителю, сказалъ: „Все это я дамъ Тебѣ, бросься внизъ и поклонись мнѣ“. Это искушеніе, какъ мы знаемъ, не удалось относительно Спасителя; но оно удалось очень хорошо относительно тѣхъ, что пришли послѣ Него. Союзъ свѣтскаго могущества и славы съ религіей существенно духовной и не свѣтской, породилъ то послѣднее и крайнее извращеніе, которое мы называемъ омірченіемъ, секуляризмомъ. Нѣтъ конечно никакой необходимости, чтобы епископъ нашихъ временъ былъ человѣкъ бѣдный, какъ въ этомъ не было необходимости и для древняго патріарха; христіанская этика не запрещаетъ человѣку имѣть хорошо набитый кошелекъ и сытый желудокъ; но христіанинъ не долженъ жить эпикурейски, ни ради желудка, ни ради кошелька. Притомъ есть большая разница между тѣмъ, когда свѣтское благосостояніе выпадаетъ на долю той или другой особи, или когда оно становится достояніемъ цѣлаго учрежденія. Особа можетъ быть человѣкомъ исключительной добродѣтели и можетъ даже становиться тѣмъ болѣе добродѣтельной, чѣмъ большимъ подвергается искушеніямъ; учрежденія же необходимо состоятъ изъ людей принадлежащихъ къ обыкновенному большинству, а *οἱ πολλοὶ κακοί*, то-есть

большинство вѣдь далеко не силюсь изъ героевъ. Такъ какъ главный элементъ чистоты христіанской церкви въ первую ея эпоху состоялъ въ бѣдности и общественномъ ничтожествѣ ея членовъ, то весьма естественно было ожидать, что наступитъ время разврата, коль скоро религія, прежде столь презираемая, сдѣлается широкимъ путемъ къ богатству, общественному положенію и политической власти, коль скоро, „какъ это было въ Константинополѣ, примутся за попытку имперіализировать церковь, или, какъ это было въ Римѣ, церковь станетъ разрастаться въ размѣры имперіи“¹⁾. Но не въ одномъ только Римѣ или Константинополѣ церковь такимъ образомъ омірчилась. Понятно, что какъ скоро официальное положеніе въ церкви стало путемъ къ почетному довольству, то долженъ былъ явиться болѣе или менѣе многочисленный классъ людей, которые если и не осмѣливались высказывать прямо, тѣмъ не менѣе держали на умѣ: „какъ бы добыть какую нибудь церковную должность, чтобы имѣть обезпеченный кусокъ хлѣба“. Такое явленіе—въ порядкѣ вещей, но характеръ средствъ къ полученію этого куска хлѣба всегда зависитъ въ значительной степени отъ характера лицъ, его раздающихъ. Развратъ въ духовенствѣ всегда бываетъ сильнѣе тамъ, гдѣ раздача духовныхъ мѣстъ зависитъ отъ единичныхъ лицъ, а не отъ общины вѣрующихъ, какъ это было въ первую эпоху христіанства. Конечно, народное избраніе на церковныя должности всегда соединено съ опасностью, что можетъ образоваться раздѣленіе на партіи, и что въ родѣ духовной демагогіи, сопровождаемой низкимъ подслужничествомъ страстямъ и предразсудкамъ большинства; все это правда, и едва ли оно вполне устранимо; но все же это—меньшее зло, чѣмъ явная симонія и захватъ церковныхъ должностей людьми, которые не трудятся сами, чтобы имѣть возможность проповѣдывать, какъ это дѣлалъ св. Павелъ, а напротивъ проповѣдуютъ, чтобы имѣть пищу, одежду и средства къ удовольствіямъ и вывозить своихъ дочерей на балы мѣстной аристократіи. Такое омірченіе религіи есть одно изъ самыхъ возмутительныхъ зрѣлищъ, какія только представляетъ нравственная исторія міра. Этому злу въ соединеніи съ двумя другими, о которыхъ мы говорили выше, слѣдуетъ вполне приписать какъ образованіе реакціи въ пользу нравственности безъ религіи, такъ и отдѣленіе церкви отъ государства, ставшее одною изъ любимыхъ идей нашего демократическаго вѣка. II въ самомъ дѣлѣ, между тѣмъ

¹⁾ Westcott, Gospel of the Resurrection, p. 98.

какъ интеллектуализмъ и ритуализмъ открывали широкій просторъ для нападеній на этическую религію, — первый тѣмъ, что ставилъ вѣру во вражду съ разумомъ, а второй тѣмъ, что проявленіе вѣры дѣлалъ смѣшнымъ, въ то же время свѣтскій развратъ наносилъ ударъ еще глубже въ самое сердце христіанства: благодаря заразѣ секуляризма, религія самой рыцарской любви, самаго чистаго самоотверженія и самаго глубокаго смиренія превратилась въ чудовищное сочетаніе эгоизма, гордости и лицемерія, убившихъ въ корнѣ всякое понятіе о добродѣтели. Вотъ отчего могло случиться, что жизнь нѣкоторыхъ знатнѣйшихъ христіанскихъ первосвященниковъ представила міру цѣлый рядъ такихъ примѣровъ разврата, которые были по плечу развѣ только римскимъ и византійскимъ самовластцамъ. При святѣйшемъ дворѣ святѣйшаго лица все было гнусность, развратъ и омерзеніе; только театральная обстановка святости до извѣстной степени поддерживалась еще съ нѣкоторымъ приличіемъ для того, чтобъ обманывать тѣхъ, кто еще могъ быть обманутъ, благодаря счастію, что жилъ не слишкомъ близко отъ святѣйшаго лица. Такимъ образомъ церкви суждено было представить печальный примѣръ осуществленія на дѣлѣ этого стариннаго изреченія: *corruptio optimi pessima*, т. е. извращеніе наилучшаго хуже всего.

УТИЛИТАРІАНІЗМЪ.

УТИЛИТАРІАНИЗМЪ.

Въ современной Англіи такъ называемый утилитаріанизмъ представляетъ самое замѣчательное и, ужь конечно, самое шумное явленіе въ области этической философіи. Оставляя въ сторонѣ умозрѣнія, вырастающія на почвѣ чистаго естествознанія, и ограничиваясь только сферой философской мысли и чувства, мы не можемъ указать факта, болѣе яркаго; онъ составляетъ предметъ разговоровъ и на улицахъ, и въ кабинетахъ; къ числу его приверженцевъ принадлежатъ нѣкоторые изъ замѣчательнѣйшихъ умовъ вѣка, и, неоспоримо, онъ заслуживаетъ внимательнаго разсмотрѣнія. Но каковы бы ни были достоинства новаго ученія, несомнѣнно однако что во всякомъ случаѣ притязанія его чрезмѣрны. До сихъ поръ еще никакое новое ученіе не ознаменовывало своего появленія такими шумными и громкими самовосхваленіями, какъ утилитаріанизмъ, — его проповѣдники возвѣщали о немъ, какъ о новомъ Евангеліи, которое должно наконецъ спасти міръ отъ вѣковыхъ наслѣдственныхъ заблужденій. Назадъ тому болѣе ста лѣтъ, сынъ одного лондонскаго адвоката почувствовалъ, что „бѣльмо спали съ его глазъ;“ теперь ему все стало ясно, что прежде было темно; найдено несомнѣнное орудіе для точнаго уразумѣнія той сферы, гдѣ, до этого великаго открытія, все было покрыто туманомъ и представляло только одни призраки и галлюцинаціи; мечтательному идеализму Платона и суровому аскетизму суждено наконецъ исчезнуть; стоитъ только учредить школы для свободнаго проявленія всемірнаго разума, и міръ совершенно освободится отъ воображаемой нравственности и предразсудочныхъ чувствъ. Таковъ былъ общій тонъ, въ какомъ возвѣщала міру о своемъ появленіи новая доктрина, и что я нисколько не преувеличиваю, а скорѣе смягчаю самовосхваленія утилитаріанской школы, это очевидно изъ того факта, что одинъ изъ преданнѣйшихъ учениковъ Бентама, Д-ръ Саутвудъ Смитъ, дѣйствительно вѣрилъ и печаталъ

во всеобщее назиданіе, будто бы открытіе начала пользы составило такую же великую эру въ нравственной философіи, какъ въ естествознаніи открытіе Ньютономъ законовъ тяготѣнія. II Смитъ не одинъ говорилъ въ восторженномъ этомъ тонѣ. Догматизмъ, составлявшій, какъ увидимъ, выдающуюся черту въ умственномъ характерѣ Бентама, болѣе или менѣе былъ унаслѣдованъ болѣею частию его учениковъ, — и важность, какую послѣдніе приписывали его и своимъ такъ-называемымъ открытіямъ, уступала развѣ только той самоувѣренности, съ какою они не хотѣли знать ничего, сдѣланнаго до нихъ ихъ предшественниками. На сколько я могу судить, пренебреженіе всего прошлаго составляетъ, повидимому, коренной недостатокъ не только бентамистовъ, но и вообще всѣхъ англійскихъ философовъ со временъ Локка; частныя выдающіяся проявленія мысли болѣе приковывали къ себѣ наше вниманіе, чѣмъ широкая и безпристрастная оцѣнка результатовъ, оставшихся намъ въ наслѣдство отъ прежняго умственного труда; всѣ наши системы носятъ на себѣ болѣе характеръ реакціи, чѣмъ творчества, и подобно всѣмъ реакціямъ онѣ односторонни по направленію и чрезмѣрны въ оцѣнкѣ своего собственного значенія. Какъ относительно ученыхъ справедливо замѣчено, что пренебреженіе настоящаго дѣлаетъ иногда совершенно безплодной всю ихъ ученость, такъ и относительно людей настоящаго можно сказать, что небреженіе или непониманіе ими прошлаго ставитъ ихъ въ смѣшное положеніе, потому что только широкая оцѣнка трудовъ нашихъ предшественниковъ можетъ обезпечить намъ правильную оцѣнку нашихъ собственныхъ трудовъ. Всякія сужденія необходимо должны быть сравнительны, и какъ Примрозъ-Гилль — великая гора для мальчика выросшаго въ Боу-Белльскомъ приходѣ, такъ Локкъ, Юмъ и Бентамъ — величайшіе мыслители для людей не знающихъ Сократа, Платона и Аристотеля.

Приступая къ критической оцѣнкѣ утилитаріанизма, мы прѣжде всего останавливаемся на самомъ его названіи. Названія придаются системамъ иногда случайно, и тогда нѣтъ вовсе надобности подвергать ихъ точному анализу; но когда названіе сознательно избирается проповѣдниками новой теоріи, тогда оно получаетъ важность и возбуждаетъ вопросы. „Почему полезность доставляетъ удовольствіе?“ — такъ озаглавливаетъ Юмъ одну изъ своихъ главъ и даетъ на этотъ вопросъ тотъ простой отвѣтъ, что такъ какъ полезность состоитъ въ примѣненіи средствъ къ цѣлямъ, а распознаваніе такого примѣненія составляетъ собственно функцію разума, то не можетъ не доставлять удовольствія разумному существу дѣйствіе,

толь соотвѣтствующее его природѣ. Глаза, какъ говоритъ Плотинъ, способны ощущать удовольствіе отъ впечатлѣній свѣта, потому что впечатлительность къ свѣту составляетъ сущность ихъ качества и идею ихъ строенія; такъ и разумъ необходимо ощущаетъ удовольствіе отъ того, что разумно, и полезность необходимо доставляетъ удовольствіе существу, у котораго вся энергія, когда только она дѣйствуетъ согласно съ своей природой, расходуется на открытіе и примѣненіе средствъ, полезныхъ для достиженія извѣстныхъ цѣлей. Но подобный отвѣтъ не подвигаетъ насъ въ нравственной философіи ни на шагъ впередъ, такъ какъ нравственная философія есть наука о цѣляхъ, а не о средствахъ, — наука о томъ, что Аристотель называетъ *ἀρχιτεκτονικόν*, или высшій *τέλος*, т. е. конечная цѣль. Такимъ образомъ наша новая философія избрала своимъ лозунгомъ такое выраженіе, которое само по себѣ ничего не означаетъ, или означаетъ не болѣе, чѣмъ выраженіе плюсъ и минусъ въ алгебрѣ. Чтобъ придать ему значеніе необходимо поставить дальнѣйшій вопросъ: полезно для чего? — и въ отвѣтъ возвращаются къ старинному общему мѣсту: полезно для того, чего все люди желаютъ, однимъ словомъ для счастья. „Что все люди желаютъ счастья, это вѣдѣ сомнѣнія,“ такъ говоритъ Локкъ, такъ говоритъ и Аристотель, но намъ нѣтъ надобности обращаться къ философамъ изъ-за подобныхъ трюизмовъ. Что же слѣдуетъ далѣе? Этотъ трюизмъ облачаютъ въ антитетическую форму и возвѣщаютъ намъ какъ великій результатъ глубочайшей новѣйшей мысли, что наибольшее счастье наибольшаго числа есть конечный принципъ нравственной науки, полярная звѣзда всехъ социальныхъ странствованій, съ открытіемъ которой разсѣвается весь мракъ, навѣянный трансцендентальнымъ чувствомъ, и исчезаютъ все опасности противоестественнаго аскетизма. Но дѣйствительно, заслуживаетъ ли это правило тѣхъ восхваленій, съ какими оно было возвѣщено? Не можемъ ли мы поставить такой вопросъ: кто же когда сомнѣвался въ этомъ? Если счастье желательно и если человѣкъ по самой природѣ своей есть существо общежительное и сочувствующее, какъ это признавали все древніе, то конечно чѣмъ большее число людей имѣетъ свою долю въ счастьи, тѣмъ это лучше. Ни Аристотель, ни Платонъ никогда въ этомъ не сомнѣвались. Они желали, чтобъ каждая страна имѣла такое большое населеніе, какое только возможно по условіямъ здоровья; далѣе этихъ предѣловъ, правда, они видѣли затрудненіе и, для предупрежденія зла отъ чрезмѣрной населенности, допускали даже иныя средства, которыя,

но новѣйшимъ понятіямъ, могутъ показаться жесткими и безчеловѣчными, но они никогда не сомнѣвались, что въ хорошо устроенномъ государствѣ счастье должно составлять общее право многихъ, а не спеціальную привилегію меньшинства. Въ своей Политикѣ Аристотель прямо высказываетъ, что причина, почему олигархія должна быть отнесена къ числу наихудшихъ формъ правленія, и заключается именно въ томъ, что предполагаетъ пользованіе правительственною властію не для блага многихъ, а только въ интересъ немногихъ. Слѣдовательно знаменитая Бентамовская формула можетъ быть признана только, какъ весьма удачно подобранный лозунгъ для угнетенной демократіи, воинствующей противъ безстыдныхъ олигарховъ: въ этомъ отношеніи она справедливо заслуживаетъ похвалы и безъ сомнѣнія оказала много пользы; но какъ правило, претендующее выразить основной принципъ этической философіи, она не говоритъ ничего новаго и совершенно непригодна для этой цѣли.

Слѣдовательно, ни названіе утилитаріанской школы, ни излюбленный ея лозунгъ, не представляютъ никакой характеристической особенности, и самый выборъ такого названія обнаруживаетъ только крайній недостатокъ въ основныхъ понятіяхъ о научной номенклатурѣ. Сказать, что нравственность состоитъ въ счастьи, логически подходитъ подъ одну категорію съ положеніемъ, что кошка есть животное. Мы очень хорошо знаемъ, что кошка — животное, но этого намъ недостаточно, — мы хотимъ знать, какими признаками отличается кошка отъ другихъ животныхъ, и въ особенности отъ животныхъ одного съ нею семейства. Мы хотимъ знать, въ чемъ именно заключается спеціальное счастье существа, называемаго человѣкомъ? По моему мнѣнію, Аристотель отвѣчалъ на этотъ вопросъ со всею точностью, какая только возможна, и ни Юмъ, ни Бентамъ, ничего не прибавили къ его опредѣленію. Когда эти глашатаи новѣйшей этики утверждаютъ, что добродѣтель состоитъ въ дѣйствіи согласно съ разумомъ и поэтому необходимо заключаетъ въ себѣ величайшее счастье разумнаго существа, называемаго человѣкомъ, то они говорятъ совершенную правду, но не говорятъ ничего новаго, — они только повторяютъ Стагирита, выдвигая впередъ элементъ *εὐδαιμονία*, который у Стагирита мудро держится назади. Но какъ скоро они переходятъ далѣе, въ ихъ рѣчахъ не оказывается не только новизны, но и истины, и ученіе ихъ представляется не болѣе, какъ только новою отполированной старой доктрины Эпикура, что для человѣка, какъ и вообще для животныхъ, наслажденіе есть единственное благо, и что нѣтъ никакой на-

добности въ особенной фразеологіи для обозначенія счастья существъ, столь существенно между собою сходныхъ. Въ чемъ же заключается отличительный характеръ утилитаріанизма, такъ какъ его названіе въ этомъ отношеніи намъ ничего не открываетъ? Что школа, заявившая свое существованіе какъ несомнѣнный фактъ, необходимо должна имѣть свой особенный базисъ, и должна находиться въ противорѣчій съ другими системами, это неоспоримо. Если взять съ одной стороны Пэли, этого образцоваго представителя церкви восемнадцатаго столѣтія, а съ другой—Бентама, стереотипнаго ненавистника всѣхъ возможныхъ церквей и вѣрованій, то безъ сомнѣнія между ними окажется цѣлая бездна, но тѣмъ не менѣе даже и между такими двумя крайними представителями школы обнаруживается сильное семейное сродство, и для обозначенія того пункта, въ которомъ именно явно это сродство, я не нахожу лучшаго термина, какъ Экстернализмъ (т. е. буквально: внѣшничество). Начиная съ Гоббса и кончая Бэномъ, нравственность утилитаріанъ есть такая нравственность, въ которой нравственная добродѣтель души отрицается насколько возможно, а нравственная добродѣтель всякаго рода внѣшнихъ установленій и способовъ насколько возможно выдвигается впередъ. По ученію этихъ оракуловъ новаго евангелія, ищите, гдѣ хотите, источника добра и зла, но только не въ душѣ, — царствіе небесное не внутри васъ, а внѣ васъ. Вотъ, если не ошибаюсь, та тоническая нота, которою обусловливается единство и значеніе всѣхъ варіацій утилитаризма отъ Бентама до Бэна. Но лучше послушаемъ, какъ они сами это высказываютъ. „Отъ этического принципа требуется указаніе на нѣчто внѣшнее, что могло бы руководить внутреннія чувства одобренія и неодобренія,“ — такъ говоритъ Бентамъ. „Совѣсть образуется по внѣшнему авторитету, какъ высшему типу“. — „На мѣсто неразумнаго чувства, польза ставитъ оцѣнку послѣдствій и такимъ образомъ внутреннюю мѣру замѣняетъ внѣшнею,“ — такъ говоритъ Бэнъ. Споръ между нравственностью, обращающеюся ко внѣшней мѣрѣ, и нравственностью, опирающеюся на внутреннее сознаніе, „есть споръ между нравственностію прогрессивной и неподвижной, — это борьба разума и доказательства противъ обоготворенія мнѣній и привычекъ,“ такъ говоритъ Милль. Приведенныя нами изреченія представляютъ особенный интересъ не только тѣмъ, что въ нихъ прямо высказывается, но не менѣе и тѣмъ, что въ нихъ подразумѣвается. Всѣ они отзываются тою узкостью, исключительностью и догматичностью, которыя,

какъ мы уже замѣтили, составляютъ характеристическую особенность Бентама. Въ нихъ подразумѣвается, будто адвокаты врожденной нравственности признають нравственность за какую то особенную силу, дѣйствующую помимо разума или вопреки ему, — будто нравственный прогрессъ возможенъ только при этической системѣ, основанной на доктринѣ послѣдствій, между тѣмъ какъ опытъ доказалъ намъ, что нравственность побужденій, т. е. та нравственность, которую проповѣдуетъ христіанство, не менѣе чѣмъ всякая другая, способна къ развитію и новымъ примѣненіямъ. Въ нихъ подразумѣвается, будто все наши чувствованія, т. е. вся чувствующая сторона нашей природы есть ложь, пока ея право на существованіе и дѣятельность не проверено разсудкомъ. Но развѣ чувствованія не первоначальные источники всякой нравственной жизни, которые разумъ конечно можетъ анализировать, но которыхъ онъ такъ же не можетъ отвергнуть, какъ не можетъ и создать! Развѣ чувствованія, которыя вы трактуете съ такимъ презрѣніемъ, не суть въ дѣйствительности та паровая сила, безъ которой вся ваша разсудочная машина была бы совершенно безплодна! Впрочемъ теперь говорить объ этомъ преждевременно, а пока ограничимся замѣчаніемъ, что названіе „утилитаріанизмъ“ должно быть отнесено къ числу самыхъ неопредѣленныхъ, ничего не выражающихъ, и что „экстернализмъ“ есть единственное подходящее названіе для разсматриваемой нами этической системы.

Историческій методъ всего больше пригоденъ въ настоящемъ случаѣ, такъ какъ онъ даетъ возможность освѣтить самымъ яркимъ свѣтомъ ту одностороннюю реакцію, изъ которой возникли какъ Локкова философія, такъ и этика Бентама. Но намъ, очевидно, нельзя будетъ совершенно обойтись безъ метафизики, какъ бы ни было ненавистно это слово для англійскаго уха, такъ какъ въ нашемъ изслѣдованіи мы вынуждены будемъ остановиться на нѣкоторыхъ первоначалахъ, составляющихъ основу всякаго разума, и практическаго, и спекулятивнаго, и хотя метафизика, подобно облакамъ, имѣетъ свойство быть туманной, тѣмъ не менѣе столь же достовѣрно, что она есть источникъ всякой нравственной науки, какъ достовѣрно, что облака суть источникъ дождя, доставляющаго и ту воду, которою движутся мельничныя колеса. Итакъ мы должны начать съ Локка, этого общепризнаннаго отца всѣхъ школъ, выработанныхъ англійскимъ мышленіемъ, какія только заслуживаютъ быть названы философскими. Правда, до него былъ Гоббсъ; но этотъ человѣкъ стоитъ одиноко, подобно громадному заносному камню среди плоской равнины, и по-

этому мы должны оставить его въ сторонѣ для особаго изслѣдованія, если представится къ тому случай. Какъ въ сѣти водъ часто бываетъ возможно прослѣдить все теченіе до одного общаго источника, такъ и здѣсь, слѣдя за главнымъ теченіемъ утилитаріанизма отъ Милля къ Гартли, я нахожу, что оно естественно и законно заканчивается на Локкѣ. Итакъ Локкъ — отецъ такъ называемой у нѣмцевъ эмпирической философіи. Чтобъ понять значеніе этого, достаточно бросить поверхностный взглядъ на первую главу „Опыта о человѣческомъ разумѣ“. Локкъ начинаетъ свою философію формальнымъ объявленіемъ войны противъ доктрины врожденныхъ идей, унаслѣдованной новѣйшими мыслителями отъ афинскихъ, александрійскихъ и флорентинскихъ Платониковъ, и, разъ отвергнувъ всѣ врожденные источники истиннаго знанія, онъ оставляетъ для нравственности только одинъ источникъ внѣшняго опыта, который не дается намъ отъ природы, а пріобрѣтается самими нами. Слѣдовательно, примѣняясь къ языку Платона и Аристотеля, мы можемъ сказать, что Локкъ отрицаетъ существованіе ἐπιστήμη, или собственно такъ называемой науки, опирающейся на необходимыя начала внутренняго разума, и думаетъ, что всякое знаніе пріобрѣтается чрезъ ἐμπειρία или опытъ, другими словами, что всякое знаніе есть, какъ выражаются нѣмцы, лишь эмпирическое. Что мысли Локка объ этомъ основномъ вопросѣ всякаго умозрѣнія далеко не ясны, это мы сейчасъ увидимъ; но здѣсь прежде всего остановимъ вниманіе на бросающемся въ глаза фактѣ, что отвергая доктрину врожденныхъ идей, Локкъ не обращается непосредственно къ источникамъ доктрины, Платону и Плотину, а ведетъ войну съ шаткими не связанными понятіями Герберта и другихъ туманныхъ мыслителей его времени или предшествовавшаго ему поколѣнія. Очевидно, что такой методъ вовсе не философиченъ. Это все равно, какъ если бъ кто, желая научно опровергнуть христіанство, обратился не къ Новому Завѣту, а къ произведеніямъ іезуитовъ. Опроверженіе доктрины врожденныхъ идей, очевидно, должно было начать съ Платона, какъ ея перваго проповѣдника. Но Локку суждено было сражаться противъ Платона, какъ Бэконъ сражался противъ Аристотеля, — не зная своего противника. Послѣдствіе въ обоихъ случаяхъ было одинаковое, — тутъ была дѣйствительная борьба противъ дѣйствительнаго врага, была дѣйствительная побѣда съ одной стороны, было дѣйствительное пораженіе съ другой, но только не та побѣда и не надъ тѣмъ врагомъ, какъ предполагали. Публика, обыкновенно легко дающая вводить себя въ заблужденіе именами, поѣ-

шла на слово нападающей сторонѣ, что она совершила болѣе великій родвигъ, чѣмъ какой совершенъ былъ ею въ дѣйствительности, что не мнимаго, а настоящего Энея поборолъ Діомидъ. Такъ случилось, что въ Англіи значительная часть публики приняла за фактъ, будто Локкъ поборолъ Платона, какъ Бэконъ поборолъ Аристотеля. Относительно Локка такое заблужденіе длилось долѣе, и это по весьма понятной причинѣ. Движеніе, данное естествознанію Бэкономъ, вело гораздо прямѣе къ познанію истиннаго Аристотеля, чѣмъ къ возстановленію истиннаго Платона. Практическому уму Джона Буля было совершенно подходяще видѣть въ суровомъ идеалистѣ не болѣе, какъ трансцендентальнаго мечтателя, а Локкъ научилъ облекать этотъ узкій предразсудокъ въ языкъ, полный важности и достоинства. Мыслитель, оказывающій подобную услугу своему народу, можетъ быть вполне увѣренъ, что его заслуги будутъ превознесены сверхъ мѣры, какъ это и случилось съ Локкомъ, который былъ не только человѣкъ мыслящій, но и человѣкъ впечатлительный, и въ общественныхъ дѣлахъ держался либеральныхъ мнѣній, гармонировавшихъ съ прогрессивнымъ движеніемъ времени. Такъ одинъ изъ новѣйшихъ юридическихъ писателей утилитаріанской школы (Остинъ) не усомнился провозгласить, что Локкъ былъ „величайшій и лучшій изъ философовъ“. Такое пристрастное мнѣніе не раздѣляется, однакъ, иностранными писателями, и у одного изъ новѣйшихъ нѣмцевъ мы находимъ такую, несомнѣнно ближе подходящую къ истинѣ, оцѣнку англійскаго философа: „Точность, ясность, проницательность,—вотъ характеристическія черты сочиненій Локка. Болѣе остроумный, чѣмъ глубокій, онъ вѣренъ характеру своей національности“¹⁾. Но довольно объ этомъ. Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію самой доктрины великаго англійскаго эмпирика.

Ученіе, противъ котораго аргументируетъ Локкъ, признаетъ существованіе „врожденныхъ принциповъ, первоначальныхъ понятій, *κοινὰ ἔννοιαι*, которыя душа воспринимаетъ въ самомъ первоначальномъ своемъ бытіи и приносить съ собою въ міръ“. Вѣра въ такія врожденные идеи, говоритъ онъ, оказала себя на дѣлѣ „короткимъ и легкимъ путемъ къ знанію для людей лѣнивыхъ и не малымъ преимуществомъ для тѣхъ, которые претендуютъ быть учителями и проповѣдниками. Имѣть авторитетъ диктатора принциповъ и учителя безспорной истины даетъ

¹⁾ Schwegler Geschichte der Philosophie.

немаловажную власть надъ людьми, готовыми признать за врожденный принципъ то, что соответствуетъ цѣлямъ поучающаго ихъ“. Изъ этихъ словъ ясно, что Локкъ протестовалъ противъ доктрины врожденныхъ идей въ томъ же духѣ и съ тою же цѣлю, какъ Лютеръ протестовалъ противъ папской непогрѣшимости,—онъ признавалъ своей миссіей пробудить разумъ отъ летаргіи и научить людей не вѣровать слѣпо, а мыслить съ открытыми глазами. Ставя такимъ образомъ свою задачу, философскій реформаторъ былъ такъ же безспорно правъ, какъ и реформаторъ религіозный. Но, какъ мы выше замѣтили, дѣлая этотъ протестъ, Локкъ сражался противъ Платона, не зная или даже, насколько мы можемъ судить, не пытаясь узнать идей Платона. Это всего лучше обнаруживается изъ употребляемыхъ имъ аргументовъ. „Если существуютъ такія врожденные начала, говоритъ онъ,—то странно, что дѣти и ідіоты не имѣютъ объ нихъ никакого понятія; дѣти не соединяютъ съ своими рождѣніями и погребушками никакихъ общихъ отвлеченныхъ умозрѣній“. „Внимательное наблюденіе не даетъ намъ никакого основанія полагать, чтобы дѣти приносили съ собою въ міръ какія либо 'идеи'. Такъ говорить Локкъ, и эти слова очевидно разоблачаютъ такое грубое и поверхностное пониманіе доктрины врожденныхъ идей, какое только можно себѣ представить. Конечно, ни аѳинскій, ни александрійскій, ни флорентійскій платоникъ никогда и не воображаетъ утверждать подобную нелѣпость. Конечно Платонъ зналъ, что дѣти не являются въ міръ съ Эвклидовыми аксіомами на устахъ, не выходятъ изъ материнскихъ утробъ, снабженные принципами идеальной философіи, какъ вышла Паллада изъ головы Юпитера. Платонъ говорилъ совсѣмъ не то. Онъ говорилъ, что каждый предметъ вырастаетъ въ то, что онъ есть, въ силу божественнаго типа, лежащаго въ его зародышѣ и составляющаго выраженіе божественнаго разума. Этотъ типъ, эту форму, или идею (εἶδος) Платонъ называетъ врожденными, потому что они составляютъ часть внутренняго строенія предмета, а не пріобрѣтаются извнѣ. Кто во времена Локка, или до него, утверждалъ, что въ умахъ ідіотовъ и дѣтей существуютъ готовые, зрѣлыя идеи, я этого не знаю, но по крайней мѣрѣ относительно платониковъ справедливо замѣтить, что англійскій философъ сражался съ призракъ. Во всякомъ случаѣ ідіоты, какъ несовершенные и ненормальные представители своего рода, не имѣютъ никакого отношенія къ аргументу Локка; что же касается до дѣтей, то все находящееся у нихъ еще въ зародышѣ и не пробудившееся къ жизни мо-

жетъ быть, по самой природѣ вещей, познано не прежде, какъ когда оно развернется въ листъ и расцвѣтетъ. Врожденные идеи тѣмъ не менѣе остаются врожденными, хотя въ моментъ рожденія существа онѣ и не исполнѣ еще развиты. Онѣ всегда присущи первичному самосущему божественному разуму, а въ производномъ человѣческомъ разумѣ существуютъ съ того момента, какъ пробудится въ немъ сознаніе своей самости. Во всякомъ случаѣ онѣ не приобретаются, а принадлежатъ человѣку изъ начала. Слѣдовательно ученіе Платона состоитъ въ томъ, что зародышъ всѣхъ человѣческихъ идей лежитъ въ человѣческомъ разумѣ и развивается изъ внутри, а не почерпается изъ чего либо внѣшняго. Можетъ ли быть малѣйшее сомнѣніе, что Платонъ говоритъ мудро, а Локкъ весьма не мудро, когда, описывая происхожденіе нашихъ идей, выражается такъ: „чувства впускаютъ въ умъ частныя идеи и снабжаютъ ими пустой кабинетъ“. Здѣсь мы встречаемся съ однимъ изъ тѣхъ Локковскихъ краткихъ уподобленій, которыя болѣе содѣйствовали къ распространенію его доктрины, чѣмъ его многословныя и маленько утомительныя главы. „Одна изъ наиболѣе обыкновенныхъ формъ ошибочнаго разсужденія—говоритъ Милль — состоитъ въ томъ, что метафизическое выраженіе принимается буквально¹⁾“.

Это заблужденіе и есть именно то, чего не видятъ сенсуалистскіе философы, когда читаютъ главу Локка о происхожденіи идей. Если умъ — „пустой кабинетъ“, то значить онъ только порожній сосудъ не болѣе, пока не снабженъ и не наполненъ извнѣ. Но достаточно нѣсколькихъ словъ, чтобъ показать все несоотвѣтствіе и всю крайнюю фальшивость подобнаго способа выраженія. Чувства (какъ училъ Платонъ) впускаютъ не идеи, а впечатлѣнія, которыя вырабатываются въ идеи пластическою силою ума; умъ вовсе не пустой кабинетъ, въ которомъ чувства развѣшиваютъ готовыя картины, — онъ не только воспринимаетъ впечатлѣнія чувствъ, но и создаетъ идеи, а потому вмѣстѣ и пишетъ картины и развѣшиваетъ ихъ, и это совершаетъ онъ въ силу присущихъ ему божественной власти и божественнаго права, о которыхъ одни только чувства не могутъ намъ дать ни отчета ни понятія. И на самомъ дѣлѣ, какъ безнадежны всѣ попытки объяснить какимъ либо чувственнымъ процессомъ происхожденіе идей, связанное съ дивнымъ фактомъ сознательности. Гораздо ближе къ истинѣ было бы признать вмѣстѣ

¹⁾ Логика глава III.

съ замѣчательнымъ шотландскимъ метафизикомъ, что „человѣкъ становится Я, или сознательнымъ существомъ, не вслѣдствіе, ни даже по причинѣ своихъ ощущеній, а вопреки имъ“¹⁾. Истина состоитъ въ томъ, какъ не трудно удостовѣриться наблюденіемъ надъ разсужденіями молодыхъ людей, что въ образованіи идей умъ вовсе не пассивенъ, а, напротивъ, активенъ, не страдателенъ, а дѣятеленъ, и это ярко выступаетъ въ самомъ строеніи нѣкоторыхъ языковъ, гдѣ глаголы, выражающіе только ощущенія, какъ напр. глаголы, относящіеся къ обонянію, сопровождаются падежомъ, свидѣтельствующимъ о пассивномъ состояніи, между тѣмъ какъ глаголы, выражающіе вмѣстѣ и ощущеніе и умственную идею, которая придается пластическимъ умомъ чувственному впечатлѣнію, требуютъ падежа, свидѣтельствующаго о присутствіи активной силы. Здравый человѣческій инстинктъ, какъ онъ непосредственно обнаруживается въ языкѣ, часто заслуживаетъ въ подобныхъ вопросахъ болѣе довѣрія, чѣмъ всѣ тонкости метафизиковъ. Общій инстинктъ, слѣдуя указанію природы, никогда не впадаетъ въ односторонности, въ которыя столь легко вдается умозрѣніе. Если мы хотимъ сдѣлать уподобленіе, которое бы выражало обѣ стороны чудеснаго факта познанія, то можемъ сказать, что чувства доставляютъ матеріалъ, производитель же идей есть умъ.

Я выше сказалъ, что Локкъ былъ человѣкъ впечатлительный, и тутъ не будетъ противорѣчія, если признать, что, благодаря неосторожному употребленію одного или двухъ рѣзкихъ уподобленій — „пустой кабинетъ, листъ бѣлой бумаги“ и т. п., — онъ сталъ родоначальникомъ школы, прославившейся остроумною защитой той нелѣпости, будто сужденія и ощущенія одно и то же. Тщеславный французъ, любящій щеголять блестящими парадоксами въ веселыхъ гостиныхъ, можетъ это сказать, можетъ даже пойти далѣе и пожалуй сболтнуть, что будь только у лошадей человѣческія руки, онѣ были бы людьми, и будь у людей лошадиныя копыта, они были бы лошадьми. Подобные парадоксы были, безъ сомнѣнія, логическимъ выводомъ изъ доктрины, что ощущеніе — отецъ мыслей, и что всѣ внутреннія способности суть результатъ чисто внѣшнихъ силъ; но Локкъ былъ слишкомъ степененъ и благоразуменъ, какъ англичанинъ, чтобъ позволить себя увлечь въ такую безсмыслицу прелестью чисто логической послѣдовательности, и предпочелъ лучше быть непослѣдовательнымъ, чѣмъ отказаться отъ здраваго смысла.

1) Ferrier Posthumous Works, vol. i. p. 255.

Высказавъ въ самыхъ рѣзкихъ выраженіяхъ, что единственный источникъ идей есть ощущеніе, онъ переходитъ къ раздѣленію идей на идеи ощущенія и идеи рефлексіи, а это тотчасъ же возбуждаетъ вопросъ: что такое рефлексія и откуда является рефлектирующая сила? Ставя этотъ вопросъ, эмпирическій мыслитель сразу впадаетъ въ самую суть платонизма и врожденныхъ идей, которыя передъ тѣмъ только что успѣлъ ниспровергнуть, — потому что, на такой вопросъ иначе и отвѣтить нельзя, какъ извѣстными словами Лейбница: *Nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*. Но преемники Локка не обнаружили никакой склонности послѣдовать его примѣру въ этомъ отношеніи, — они оказались слишкомъ падкими къ дешевой добродѣтели послѣдовательности, доступной, пожалуй, и вору и смертоубійцѣ, и воистину стяжали должное за то возмездіе: Ихъ учителя можно сравнить съ человѣкомъ, который правою рукою предлагаетъ ядъ и въ то же время лѣвою раздаетъ противоядіе. Послѣдователи Локка, съ Гельвеція и до Милля, получивъ даръ изъ правой руки учителя, поспѣшили отвернуться, чтобъ не обременить себя нелѣпымъ даромъ лѣвой руки. Плодомъ этого была та крайняя нелѣпость, къ какой обыкновенно приводятъ полу-истины, когда имъ предоставляется свободно достигать полной зрѣлости. Почерпнутая изъ правой руки Локка односторонняя философія, которую, пользуясь общеупотребительнымъ выраженіемъ, мы можемъ назвать матеріализмомъ, завершается нигилизмомъ Джона Стюарта Милля. Подъ искусными манипуляціями нигилизма исчезъ не только умъ, но и внѣшній міръ. „Можно увѣренно высказать какъ истину, что внѣшній міръ мы знаемъ только по ощущеніямъ, которыя отъ него испытываемъ, и ничего больше о немъ знать не можемъ; слѣдовательно, онтологія невозможна“. Итакъ то, что Платонъ называетъ человѣческимъ разумомъ, а Новый Завѣтъ человѣческою душой, превращается въ простую связку ощущеній. Но ложность этой фразеологіи не трудно обнаружить. Въмѣсто того чтобъ сказать, мы ничего не знаемъ кромѣ ощущеній, слѣдуетъ сказать такъ: мы ничего не знаемъ кромѣ ощущеній и мыслей или идей, обыкновенно называемыхъ классами предметовъ и законами природы, которые мы познаемъ во внѣшнемъ мірѣ чрезъ посредство мыслей и идей, возникающихъ изъ необходимаго дѣйствія мыслящей единицы, создателя мыслей и идей внутри насъ, — и, слѣдовательно, онтологія возможна, потому что мы познаемъ себя, какъ мыслящія существа, чрезъ самый актъ мышле-

нія, а чрезъ дознанное тождество дѣйствія и продуктовъ внѣшняго міра съ дѣйствіями и продуктами нашего собственнаго разума мы познаемъ внѣшній міръ какъ общую и безусловную мысль, или, лучше сказать, какъ продуктъ и проявленіе безусловной мысли. Другими словами, мысль, разумъ, умъ, — Богъ, безусловная мысль, — и человѣкъ съ его маленькимъ міромъ ограниченаго мышленія, вотъ все что есть или можетъ быть предметомъ онтологіи и что познается частію какъ непосредственный фактъ, частію посредственно, чрезъ несомнѣнные заключенія отъ безспорныхъ фактовъ. Таково правильное пониманіе предмета. Кто съ этимъ не согласенъ, тотъ можетъ довольствоваться атеизмомъ и нигилизмомъ; я этого не могу.

Не будемъ больше распространяться о строго метафизической сторонѣ эмпирической доктрины и укажемъ вкратцѣ на примѣненіе ея къ нравственности. „Нравственныя начала—говоритъ Локкъ,—даже еще менѣе, чѣмъ какія либо начала умственные, могутъ имѣть притязаніе на врожденность. Станетъ-ли кто утверждать, что люди, живущіе обманомъ и грабежомъ, имѣютъ врожденные начала истины, допускающія и оправдывающія такой образъ жизни?“ Этотъ вопросъ обнаруживаетъ самымъ яркимъ образомъ все крайнее непониманіе, чтобъ не сказать всю крайнюю безтолковость англійскаго философа, какъ только заходитъ рѣчь объ этомъ предметѣ. Природа врожденныхъ идей вовсе не предполагаетъ ни всеобщности, ни невозможности разврата. Человѣкъ можетъ родиться съ врожденною способностію къ музыкѣ, хотя бы всѣ его окружающіе были столь же не музыкальны, какъ ослы, или столь же глухи, какъ камни. Если нѣкоторые люди не могутъ различать цвѣтовъ, нѣкоторые близоруки, и наконецъ нѣкоторые совершенно слѣпы, то всѣ эти погрѣшности и недостатки въ зрѣніи и совершенное помраченіе его не дѣлаютъ свѣтъ самъ по себѣ менѣе пригоднымъ для зрѣнія, или не дѣлаютъ здоровый глазъ органомъ менѣе хорошо приспособленнымъ для пользованія свѣтомъ. То же слѣдуетъ сказать и о нравственности. Если все населеніе предается пьянству, то это ни на волосъ не дѣлаетъ опьяненія состояніемъ менѣе скотскимъ, и если гдѣ вообще распространены обманъ и грабежъ, то присвоеніе моего труда хищниками не становится оттого ни на волосъ явленіемъ болѣе разумнымъ. Далѣе Локкъ говоритъ: „Нѣтъ такого нравственнаго правила, относительно котораго человѣкъ не могъ бы справедливо поставить вопросъ почему“. Изъ этого изреченія ясно, что между тѣмъ

какъ Платонъ подъ врожденными идеями разумѣть необходимое выраженіе разума въ нормально-развитомъ умѣ, Локкъ разумѣть подъ ними какой-то слѣпой безотчетный импульсъ, независимый отъ разума и совершенно ему внѣшній. Оправданіе разумными основаніями какого бы то ни было рода поступковъ, какъ напр. то, чтобъ говорить истину или держать данное слово, нисколько не ослабляетъ того факта, что этотъ родъ поступковъ есть продуктъ природнаго инстинкта или врожденной любви къ истинѣ. Нравственность не менѣе отъ того врожденна, что она разумна; но составляя существенный элементъ во всемірномъ или божественномъ разумѣ, она въ силу этого и есть необходимо врожденное качество въ индивидуальномъ или человѣческомъ разумѣ, что однако вовсе не отрицаетъ вѣроятности тѣхъ широкихъ исключеній и уклоненій, которыя неизбежны по самой природѣ ограниченного бытія. Впрочемъ намъ нѣтъ надобности дальше останавливаться на столь ясномъ недоразумѣніи. Людская безнравственность и людскія безразсудства, будь они въ тысячу разъ многочисленнѣе, чѣмъ встрѣчаются на дѣлѣ, столь же мало служатъ въ ущербъ врожденной необходимости и безусловной непреложности нравственнаго закона, какъ арифметическія ошибки цѣлаго класса учениковъ не въ ущербъ законамъ чиселъ. Заблужденія столь же обыкновенны въ арифметикѣ какъ и въ нравственности; но между тѣмъ какъ арифметическія ошибки просто замѣчаются и исправляются учителемъ, нравственные ошибки ищутъ и находятъ себѣ адвоката въ человѣческихъ страстяхъ. Однакожь, хотя Локкъ аргументируетъ противъ существованія врожденныхъ идей въ нравственности даже еще съ большимъ самоуслажденіемъ, чѣмъ въ своемъ психологическомъ разборѣ образованія идей, тѣмъ не менѣе мы вовсе не думаемъ утверждать, чтобы его этическая теорія была въ какомъ либо отношеніи тождественна съ этической теоріей новѣйшихъ утилитаристовъ. Онъ посѣялъ сѣмена утилитаріанской доктрины, — это несомнѣнно, но въ то же время онъ самъ же хорошо снабдилъ свою житницу и добромъ совершенно иного качества. Онъ былъ христіанинъ и вѣровалъ въ божественный законъ, онъ былъ теистъ и вѣровалъ въ Бога; утилитаристъ же вѣруетъ лишь въ связку ощущеній и въ неизмѣнную послѣдовательность.

Отрицая врожденные идеи нравственности, Локкъ имѣлъ только въ виду, какъ это свидѣлствуютъ приводимые имъ примѣры, установить тотъ несомнѣнный фактъ, что такъ какъ не всѣ люди согласны между собой въ началахъ дѣйствія, то разумно требовать отъ нихъ, чтобъ

они объяснили основаніе, почему одно начало дѣйствія предпочитаютъ другому. Противъ такого разумнаго требованія никто, конечно, возражать не станетъ, и это не мѣшаетъ Локку выражаться послѣ такъ, какъ этого, конечно, не сдѣлаетъ ни одинъ утилитаристъ, — онъ говоритъ далѣе о „неизмѣнномъ правилѣ добра и зла, которое установлено закономъ божіимъ“. Такой способъ выраженія, общій Локку со многими изъ наиболѣе серьезныхъ мыслителей его времени, побуждаетъ меня классировать его этическую доктрину подъ рубрику, если можно такъ выразиться, теократическаго институціонализма; я хочу этимъ сказать, что Локкъ смотритъ на нравственность, какъ на результатъ закона, установленнаго и освященнаго верховнымъ источникомъ всѣхъ законовъ, какъ физическихъ такъ и нравственныхъ. Это, конечно, предполагаетъ нѣчто произвольное, чего ни Платонъ, ни Аристотель, не признали бы возможнымъ ни въ какомъ изъ основныхъ проявленій божественнаго разума; но не смотря на это предпочтеніе слова *vbrōs*, законъ, слову *φύσις*, природа, еслибъ англійскаго мыслителя подвергнуть передопросу, то онъ вѣроятно отвѣтилъ бы, что уставы или законы, данныя людямъ отъ Бога, истекаютъ необходимо изъ превосходства божественной природы, а это было бы уже чистый платонизмъ. Что Локкъ былъ столько же человѣкъ съ здравымъ сердцемъ какъ и человѣкъ съ здоровою головою, его сочиненіе свидѣтельствуетъ объ этомъ съ избыткомъ, не смотря на все то смѣшеніе идей, въ какое вовлекло его признаніе нѣкоторыхъ такихъ предложеній, которыя, при логической послѣдовательности, ведутъ прямо къ матеріализму въ философіи, къ атеизму въ теологіи и къ сенсуализму въ нравственности.

Слѣдующее послѣ Локка значительное имя въ родословномъ деревѣ утилитаріанизма есть имя Давида Гартли. Какъ значеніе Локка состоитъ въ томъ, что онъ придалъ почетъ вульгарному британскому предразсудку противъ врожденныхъ идей, такъ право Гартли на извѣстность заключается въ томъ, что онъ первый выдвинулъ на видное мѣсто доктрину ассоціаціи идей, которая, начиная съ него и до позднѣйшаго времени, играетъ важную роль въ каждой формѣ и въ каждомъ фазисѣ умозрительнаго и практическаго экстернализма. Гартли былъ Йоркширецъ, родился въ Эрмли, близъ Лидса 1705 г., готовился въ Кембриджѣ первоначально для духовнаго поприща, но, будучи одаренъ глубокомысленнымъ умомъ и впечатлительною совѣстью, онъ почувствовалъ себѣ не по силамъ подчиниться Церковнымъ Статутамъ такъ безоглядно, какъ это до-

пускается академическою нравственностію, и вслѣдствіе того перешелъ къ изученію медицины, которую впослѣдствіи практиковалъ съ успѣхомъ, сперва въ Ньюоркѣ и Лондонѣ, а потомъ въ Батѣ, гдѣ и умеръ. Эти факты изъ его жизни имѣютъ большое значеніе, — они объясняютъ замѣчательное сочетаніе въ его характерѣ и въ его произведеніяхъ крайне чувствительной евангелической нравственности съ склонностію объяснять явленія духовной жизни физическими причинами, что вообще говоря претитъ евангелическимъ моралістамъ. Въ своемъ крупномъ произведеніи: Наблюденія надъ человѣкомъ (*Observations on Man*), напечатанномъ въ 1749 году, онъ имѣлъ цѣлью дать полный трактатъ о человѣческой природѣ по индуктивному методу Локка и Ньютона, и, согласно съ этимъ, первый томъ его сочиненія, гдѣ содержатся главные его взгляды, есть не что иное, какъ только подробное развитіе доктрины Локка, что все наше знаніе исходитъ отъ ощущений и что идеи въ мозгу суть продуктъ впечатлѣній на чувственные нервы. Съ такимъ одностороннимъ взглядомъ, Гартли изслѣдуетъ внутреннее строеніе и развѣтвленіе мозга, идѣйствіемъ, воздѣйствіемъ и взаимодѣйствіемъ крупныхъ и мелкихъ вибрацій пытается объяснить порожденіе мысли и разсудочной дѣятельности. Этимъ наполняетъ онъ, не безъ многихъ повтореній, цѣлыя длинныя главы, и часто выражается такимъ языкомъ, отъ котораго не отказались бы и крайніе матеріалисты. И на самомъ дѣлѣ мы находимъ въ Гартли великаго предвѣстника тѣхъ современныхъ намъ учителей по части естествознанія, которые, повидимому, ожидаютъ важнаго открытія въ умственной сферѣ отъ сравненія мозга человѣка съ мозгомъ обезьяны. Нѣсколько краткихъ выписокъ сдѣлаютъ это болѣе очевиднымъ. „Простыя идеи — говоритъ Гартли — соединяются въ группы и создаютъ сложныя идеи“. Здѣсь встрѣчаемся мы съ тѣмъ неопредѣленнымъ употребленіемъ слова идея, при которомъ это слово одинаково служить и для обозначенія ощущенія и для обозначенія мысли, и которое составляетъ корень всего страннаго смѣшенія понятій, столь упорно, къ сожалѣнію, проходящаго чрезъ всѣ умозрѣнія Локка. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „Идеи, умъ, память, воображеніе, душевныя движенія, воля, всѣ они — одного происхожденія и различествуютъ между собой только по степени или по нѣкоторымъ случайнымъ обстоятельствамъ, — всѣ они могутъ быть выведены изъ виѣшнихъ впечатлѣній на чувства, изъ слѣдовъ, оставляемыхъ этими впечатлѣніями, или иначе изъ ихъ идей, и взаимной ихъ связи чрезъ ассоціацію и воздѣйствіе ихъ одного на другое“. Со-

гласно съ этимъ онъ объясняетъ далѣе формальное происхожденіе идейныхъ вибрацій отъ вибрацій чувственныхъ, и говоритъ объ „идеѣ или состояніи души, т. е. сочетаніи сложныхъ вибрацій, которое мы называемъ волей,“ а далѣе выражается такъ: „непрерывность ощущеній имѣетъ свойство идеи“. Такимъ образомъ, великая тайна, столь затруднявшая грековъ, таинственная связь между $\epsilon\nu$ и $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, между единицей и множествомъ, повидимому разрѣшается у Гартли весьма положительно въ смыслѣ эпикурейцевъ. Не единица производитъ множество, а множество производитъ единицу; единица—душа, воля — есть только модификація множества. Радикальное возраженіе противъ такой доктрины состоитъ въ томъ, что нелѣпость ея непосредственно чувствуетъ каждый не завязтый метафизикъ, противъ нея протестуетъ общее чувство. Шекспиръ, изображающій намъ мысли и рѣчи высшей и здоровой части человѣчества, ни разу не высказываетъ ничего въ этомъ духѣ. Мало того: глубочайшіе мыслители отъ Платона до Гегеля находятъ, что доктрина, признающая мысль продуктомъ ощущеній, создаетъ еще болѣе великую тайну, чѣмъ та, для разрѣшенія которой она изобрѣтена. Каждый внутренно сознаетъ, что ощущенія могутъ повторяться безконечно и не производятъ при этомъ ничего, имѣющаго хотя малѣйшее подобіе съ мыслью, точно такъ же какъ дождь и солнечные лучи сколько бы ни падали на чертополохъ, не произведутъ на немъ розъ. Нашъ индуктивный философъ въ этомъ случаѣ, повидимому, впалъ въ самую обыкновенную ошибку, когда поводъ или условіе вещи смѣшиваютъ съ ея причиной. Случайный поводъ, или необходимое условіе, оба одинаково далеки отъ понятія причины. Объяснимъ это примѣромъ: нѣкто, имѣющій расположеніе построить домъ, прогуливаясь по извѣстной мѣстности, рѣшаетъ, что выстроить домъ на такомъ-то мѣстѣ, — это будетъ случайный поводъ къ существованію дома. Необходимое условіе для существованія дома будетъ состоять въ томъ, чтобъ было мѣсто, гдѣ его построить, чтобы имѣлись камень и известь, нужные для постройки; но собственно причина, дѣлающая домъ домомъ, заключается въ умѣ архитектора, въ планѣ, который создается этимъ умомъ, въ наказахъ, которые архитекторъ даетъ подрядчику, а подрядчикъ каменщикамъ. Наклонность къ чувственному объясненію явленій, сообщенная мыслямъ Гартли медицинскими его занятіями, ярко обнаруживается въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ старается объяснить очевидность математическихъ аксіомъ: — „Мы заключаемъ, что $2 + 2 = 4$ единственно изъ

предшествовавшихъ случаевъ нашего наблюденія и изъ необходимаго совпаденія всѣхъ этихъ случаевъ со всѣми другими возможными“. Это напоминаетъ пресловутое мѣсто у Джона Стюарта Милля въ его трактатѣ противъ Гамильтона, гдѣ онъ беретъ подъ свой авторитетъ остроумное доказательство одного лондонскаго адвоката, что „въ нѣкомъ возможномъ мірѣ два и два могутъ составить пять“; но и здѣсь, новѣйшій мыслитель, непримѣръ послѣдовательнѣе своего стараго, явно колеблющагося предшественника. Дѣло въ томъ, что Гартли, подобно Локку, не могъ въ сущности отрѣшиться отъ вліянія здраваго смысла и возвышенной религіозной философіи, которые становились ему поперекъ въ его механическихъ теоріяхъ; между тѣмъ какъ новѣйшій мыслитель, вовсе невѣрящій въ собственно такъ называемую, душу, а вѣрящій только въ связку ощущеній и въ нить ассоціацій, подобно католическимъ богословамъ, нисколько не колеблется бросить открыто вызовъ разуму и торжественно превознести очевиднѣйшую нелѣпость. Таковъ естественный исходъ всякаго односторонняго философствованія. Сѣмя любимой предвзятой мысли вырастаетъ въ стройную догму; догма расцвѣтаетъ въ парадоксъ; парадоксъ созрѣваетъ въ нелѣпость. Крайняя нелѣпость, до которой доходитъ Милль, и менѣе рѣзкое заблужденіе Гартли относительно свойства математической очевидности, проистекаютъ изъ одного и того же источника, — суть не болѣе какъ естественное послѣдствіе того начала, что мысль есть ощущеніе, а ощущеніе есть мысль, что мысль есть вполне созрѣвшее ощущеніе, а ощущеніе есть рождающаяся мысль. Милль совершенно отрицаетъ, чтобъ мысль существовала, какъ нѣчто отдѣльное отъ ощущенія, и онъ стало-быть вполне послѣдователенъ, когда говоритъ, что въ нѣкомъ возможномъ мірѣ два и два могутъ составить пять, потому что въ наукѣ о числахъ $2 + 2 = 4$ есть вѣдь результатъ мысли, а вовсе не наблюденія. На самомъ дѣлѣ, Милль этимъ парадоксомъ съ отважной послѣдовательностію, доходящею почти до величія, совершенно отрицаетъ возможность науки; ἐπιστήμη какого бы рода ни было становится столько же невозможной какъ и онтологія, остается возможною только ἐμπειρία, т. е. только опытное знаніе того, что лишь случайно то, что оно есть, и пожалуй могло бы быть иначе. Вотъ все, что возможно для такъ называемаго у нѣмцевъ „Локковского эмпиризма“, и Милль, признавая случайность всякой науки, поступаетъ такъ, какъ иначе и не можетъ поступить хорошій логикъ, разъ взявъ за точку отправленія ту половину истины, которую онъ и его школа имѣли несча-

стіе ошибочно принять за всю истину. Что же касается до Гартли, то онъ умѣряетъ свою односторонность такимъ условіемъ, которое такъ-сказать отняло у нелѣпости ея жало, и, подобно Локку, онъ спасается только весьма прозрачной непослѣдовательностью: онъ говоритъ о „необходимомъ совпаденіи“ нѣкотораго числа наблюденныхъ равенствъ со всѣми возможными равенствами, вставляя такимъ образомъ въ продуктъ ощущеній идею необходимости, которая принадлежитъ уже къ совершенно иной сферѣ и отнюдь не можетъ произойти отъ простаго повторенія чувственныхъ впечатлѣній и нервныхъ сотрясеній, какъ бы часто они ни повторялись. Береговой таможенный стражъ можетъ быть вполне убѣжденъ, что и завтра будетъ такой же приливъ, какъ былъ сегодня, и какъ былъ неизмѣнно съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ наблюдать его; но до какой бы степени ни достигала сила его убѣжденія, все-таки это убѣжденіе не можетъ дойти до той достовѣрности, какую для него имѣетъ то, что два и два не только всегда будутъ составлять и всегда составляли четыре, но и во всякомъ возможномъ мірѣ должны составлять четыре. Тутъ двѣ разныя достовѣрности, различеству, ющія между собой не только по степени, но и по роду. Математическое доказательство, имѣя дѣло только съ мыслями, созданіемъ чистаго ума не можетъ подвергнуться ни малѣйшему измѣненію ни чрезъ какую полную или неполную реализацію этихъ мыслей въ прошедшемъ, настоящемъ или будущемъ. Когда я говорю, что всѣ углы треугольника равны двумъ прямымъ, или что уголъ при центрѣ круга вдвое болѣе угла на окружности, я доказываю это необходимыми соотношеніями линій начертанныхъ при условіяхъ, опредѣляемыхъ исключительно моею мыслию. Тутъ доказательство есть только развитіе того, что по этой мысли заключается въ предметъ, и что иначе быть не можетъ, пока начертанная фигура остается въ исключительномъ подчиненіи у той мысли.

Изъ сказаннаго нами очевидно, что философія Гартли есть не болѣе, какъ подробная разработка чувственной стороны философіи Локка, съ отрицаніемъ умственной ея стороны. Гартли прямо говоритъ, что „всѣ наши наиболѣе сложные идеи происходятъ отъ ощущенія, и рефлексія не есть особый источникъ, какъ утверждаетъ Локкъ“. Такая выкидка вонъ рефлексіи составляетъ необходимый постулатъ всѣхъ нелѣпостей, вполнѣдствіи выросшихъ изъ философіи Локка. Такъ и Джемсъ Милль отрицаетъ „идею рефлексіи“ съ такою же роковою односторонностью и, можно прибавить, съ такою же прозрачною непослѣдо-

вательностью, потому что въ самомъ дѣлѣ, что такое значитъ „обобщающія состоянія сознанія“, о которыхъ говоритъ Джемсъ Милль, какъ не другой лишь терминъ для рефлексіи? Обобщеніе есть видъ, и одинъ изъ наиболѣе общеупотребительныхъ видовъ рефлексіи. Намъ необходимо было нѣсколько подробнѣе остановиться на ученіи Гартли о происхожденіи идей, потому что это — одно изъ самыхъ чреватыхъ положеній экстернализма, и будучи развито съ логическою послѣдовательностью, какъ это мы находимъ у обоихъ Миллей, оно не даетъ пощады ничему, ни нравственности, ни математикѣ. По этому ученію вовсе не существуетъ никакой нравственности, которая бы основывалась на вѣчныхъ требованіяхъ разума и на зависящихъ отъ него соотношеніяхъ вещей, но всѣ понятія о добрѣ и злѣ происходятъ единственно отъ ассоціацій идей, которыя суть не что иное, какъ видоизмѣненные ощущенія, — по этому ученію какъ всякое душевное движеніе, такъ и всякое размышленіе — просто результатъ ассоціацій. Остановимся теперь на томъ, что такое ассоціація, совершающая такіа чудеса при преобразованіи ощущеній въ идеи. Нѣтъ, конечно, слова, которое бы чаще встрѣчалось у писателей-философовъ новѣйшаго времени, и которое бы такъ гнусно злоупотреблялось. Ассоціація есть выраженіе общеупотребительное, и въ этой его общеупотребительности именно и заключается его широкая вредоносность, когда имъ пользуются софистически. Его значеніе въ обыкновенной рѣчи весьма ясно. Когда я думаю о Лондонѣ, я думаю о красотѣ, блескѣ, великолѣпії, богатствѣ, нескончаемомъ оглушительномъ шумѣ экипажей по мостовымъ, и свистѣ локомотивовъ подъ землей. Вотъ мои ассоціаціи съ Лондономъ. Когда я думаю объ Оксфордѣ, я думаю о греческомъ языкѣ и грамматикахъ, о четырехугольныхъ шапкахъ, митрахъ и полотняныхъ рукавахъ, о High church и Broad church, объ учености, сластолюбіи, набожности, катаніи на лодкахъ, крикетѣ, школьническихъ продѣлкахъ. Когда я думаю о горной Шотландіи, я думаю о горахъ и долинахъ, озерахъ и водопадахъ, пароходахъ и туристахъ, о рыбной ловлѣ, объ охотѣ на тетеревовъ, оленей, о свободной церкви, о голыхъ колѣнахъ, о поэмахъ Оссіана. Все это очень просто. Идеи такъ или иначе должны же быть въ связи между собой. Не будь связи между ними, то онѣ образовали бы въ нашей головѣ нѣчто въ родѣ роя обезумѣвшихъ пчелъ и кружились бы въ невообразимомъ хаосѣ, не подлежащемъ никакому контролю; если же между ними должна быть связь, то весьма естественно, что тѣ изъ нихъ, которыя появляются вмѣстѣ, должны и оста-

ваться вмѣстѣ, а тѣ у которыхъ есть между собой семейное сходство и сродство, должны образовать изъ себя постоянныя группы. Прибавьте къ этому естественную способность чернаго напоминать о бѣломъ, способность жизни возбуждать идею о смерти, и вы получите всѣ тѣ три рода ассоціаціи между человѣческими мыслями и душевными движеніями, которыми такъ щеколяютъ писатели-философы, — смежность, подобіе и контрастъ. Какое же мѣсто принадлежитъ этому началу ассоціаціи въ системѣ метафизики или философіи? По моему мнѣнію, ему принадлежитъ мѣсто рѣшительно второстепенное; мало этого: для того даже, чтобы признать за нимъ право на какое-нибудь мѣсто, мы должны тщательно различать между случайными и необходимыми, между эфемерными и вѣчными ассоціаціями, смѣшеніе которыхъ представляетъ, повидимому, выдающуюся черту сенсуалистскихъ философовъ. Есть два большіе класса ассоціацій: одинъ классъ преимущественно внѣшняго и случайнаго происхожденія, а другой — происхожденія внутренняго и необходимаго, одинъ преобладаетъ въ слабыхъ умахъ, другой — въ умахъ сильныхъ; одинъ общъ намъ съ животными, другой совершенно невозможенъ для животныхъ; одинъ представляетъ безсвязную кучу, другой — прочное, стройное зданіе. У людей, не привыкшихъ къ послѣдовательному мышленію, идеи способны вязаться между собой только внѣшними точками соприкосновенія, — подобно наносу на морскомъ берегу, онѣ остаются такъ, какъ появились въ первый моментъ и представляютъ изъ себя безобразную кучу. Подобныя ассоціаціи, не подчиненныя никакой контролирующей власти, составляютъ бесплодный источникъ всѣхъ вздорныхъ мнѣній, предразсудковъ, бессмысленныхъ фантазій и пустыхъ помысловъ. Напротивъ, у людей, привыкшихъ постоянно строго провѣрять, контролировать матеріалъ, доставляемый уму чувствами, мы находимъ совершенно противоположный родъ ассоціацій, гдѣ вліяніе внѣшняго фактора уменьшается, и наоборотъ, вліяніе внутренняго фактора сильно возрастаетъ. Умъ такихъ людей не простое зеркало, только отражающее все, что случайно попадетъ, — онъ тутъ главнокомандующій и диктаторъ, который различаетъ, выбираетъ и распредѣляетъ согласно съ врожденною ему способностью, стремящеюся выслѣдить тотъ порядокъ, который всюду присущъ вещамъ подъ разнообразнымъ покровомъ внѣшности. Первый классъ ассоціацій всегда болѣе или менѣе произволенъ, второй же безусловенъ; первый близокъ къ простой фантазіи и прихоти, второй представляетъ намъ разумъ, стремящійся къ раскрытію

того, что подъ многоразличными видами есть не что иное, какъ проявленіе вѣчной разумности. Моралисты утилитарной школы даютъ именно ту ошибку въ своей теоріи ассоціаціи, что оставляютъ разумъ совершенно въ сторонѣ, какъ непричастный къ дѣлу, и все вниманіе сосредоточиваютъ исключительно на тѣхъ внѣшнихъ ассоціаціяхъ, которыя составляютъ главное содержаніе умовъ низшаго разряда; мало этого: они идутъ далѣе, и всѣ высшія идеи, какъ напр. идею красоты, долга, систематически превращаютъ въ несущественные или чудовищные продукты какой-либо ненормальной ассоціаціи! Одобреніе, которое Алисонъ заслужилъ въ Эдинбургѣ своимъ трактатомъ о красотѣ, гдѣ всѣ наши идеи о прекрасномъ по формѣ и выраженію онъ сводитъ въ чисто-произвольную ассоціацію, составляетъ позоръ для шотландской философіи. Подобныя же идеи относительно долга пущены въ ходъ профессоромъ Бэномъ ¹⁾. Здѣсь, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, мы встрѣчаемъ все тотъ же фактъ, что преемники Локка въ Англіи какъ будто поставили себѣ задачей раздуть до возможныхъ предѣловъ заблужденія Локка и оставить безъ вниманія, что есть у него истиннаго. Локкъ взглянулъ на ассоціацію весьма разумно: онъ видѣлъ въ ней не прислугу, и еще болѣе не замѣну разума, а скорѣе великаго врага разуму. Профессоръ Феррьеръ не преувеличиваетъ, когда говоритъ съ свойственнымъ ему краснорѣчіемъ, что утилитарная философія изображаетъ намъ „не человѣка, а флюгеръ, беспомощно кружащійся подъ дуновеніями чувствъ, — ни къ чему не пригодную ассоціаціонную машину, пропускающую чрезъ себя идеи, связуемыя законами, надъ которыми машина не имѣетъ никакого контроля“ ²⁾. Другой шотландскій мыслитель, въ справедливомъ негодованіи на фокусничество, производимое съ словомъ ассоціація, раздражается такимъ восклицаніемъ: „Ассоціаціонная психологія, этотъ бесплодный выродокъ, нѣчто среднее между матеріализмомъ и идеализмомъ, какъ будто и придуманная только ради насмѣшки надъ служителями алтаря, есть оскорбленіе здравому смыслу.“ Такъ выражается шотландскій истолкователь Гегеля. Но хотя эти суровыя слова могутъ въ полномъ ихъ значеніи быть справедливо примѣнены къ преемникамъ Гартли, однако самъ Гартли своимъ курьезнымъ взаимподѣйствіемъ колебаній и сотрясеній конечно не имѣлъ намѣренія насмѣхаться надъ служителями алтаря или вообще нанести какой-либо

¹⁾ Emotions and Will, XV p. 290.

²⁾ On Consciousness; Works, I. 195.

вредъ дѣлу христіанства. Въ этомъ отношеніи онъ совершенно сходенъ съ Локкомъ. Онъ унаслѣдовалъ отъ Локка основную идею всякой истинной философіи, идею о Богѣ, о христіанствѣ, и оставался ей постоянно вѣренъ. Хотя въ своемъ первомъ томѣ онъ, повидимому, производитъ самое высокое внутреннее существо отъ самыхъ низкихъ внѣшнихъ предметовъ и, выражаясь словами Феррьера, превращаетъ весь чудный міръ мысли и чувства въ негодную „ассоціаціонную машину“, но это выходило у него вовсе не такъ дурно, какъ можетъ показаться, потому что за этой машиной онъ вѣровалъ въ движущую ее силу пара и въ верховный умъ того, кто создалъ ее; въ теологіи онъ оставался здравымъ теистомъ, а въ нравственности доходилъ даже до парадоксальной любви къ „самоуничтоженію“, играющему столь видную роль въ превыспренней этикѣ Будды. Онъ былъ самый благочестивый и самый безупречный изъ метафизическихъ писателей; уравнивая свое первое предложеніе, что „ощущеніями порождаются идеи“, вторымъ предложеніемъ, что „Богъ есть источникъ всего благаго“, и третьимъ, что „конечныя причины суть ключъ ко всякой тайнѣ“, онъ могъ выпустить свою книгу въ свѣтъ съ спокойной совѣстью и твердою надеждой, что она принесетъ хорошіе плоды, если только публика приметъ ее, какъ она есть, въ ея цѣломъ. Но къ несчастію, публика не имѣла къ этому ни способности ни желанія. Мало людей, сказалъ Гёте, способныхъ понять цѣлое. Изъ книги Локка почерпнули чувственную ассоціацію и оставили безъ вниманія его благочестіе. Съ нимъ случилось нѣчто подобное тому, что съ св. Павломъ, котораго здравый смыслъ былъ такъ дурно понятъ иными людьми, доведшими доктрину учителя до самыхъ крайнихъ извращеній.

Намъ теперь предстоитъ разсмотрѣть два пункта, обыкновенно трактуемыхъ въ этическихъ сочиненіяхъ: первый, совершаются-ли нравственныя сужденія особою способностью, называемою совѣсть? второй, всѣ наши душевныя движенія не имѣютъ-ли источникомъ въ сущности себялюбіе; доброта души, равно какъ угрызеніе совѣсти, не суть-ли скорѣе производный и сложный, чѣмъ первоначальный и простой элементъ нашей природы? Гартліева теорія ассоціаціи дала начало обоимъ этимъ вопросамъ, потому что у Гартли, какъ мы видѣли, все сложно,—воля, сужденіе, совѣсть, всѣ акты, казалось бы вполне явно происходящіе отъ нашего внутренняго я, суть не что иное, какъ превращенныя ощущенія, сложный результатъ чудно переплетшейся сѣти ассоціацій. А между тѣмъ въ этикѣ нѣтъ вопросовъ, на которые легче было бы дать

отвѣтъ, чѣмъ на эти два. Совѣсть, конечно, не какая-нибудь особая способность; а только примѣненіе общей способности сужденія, т.-е. разума, сопровождаемая душевнымъ чувствомъ. Напримѣръ, вы признаетесь мнѣ, какъ вашему другу, что въ такомъ-то случаѣ, изъ какого-нибудь ничтожнаго интереса или изъ желанія пріобрѣсти расположеніе какого нибудь вліятельнаго лица, вы трусливо молчали, тогда какъ прямое выраженіе вашихъ чувствъ было бы полезно для человѣчества, и потомъ стыдитесь вашего поступка. Здѣсь просто примѣненіе разума къ дѣйствию и душевное движеніе, состоящее въ чувствѣ стыда отъ неразумнаго дѣйствія, представляющее точное соотвѣтствіе чувству несообразности, какимъ обыкновенно сопровождается всякое ложное утвержденіе. Человѣкъ вѣдь не познающая только машина: у него бываютъ чувства радости, побуждающія его вскакивать съ мѣста и восклицать — *εὐρηκα* при одномъ усмотрѣніи чисто спекулятивной истины, а еще болѣе когда онъ примѣняетъ свой разумъ къ важнѣйшимъ дѣйствіямъ, касающимся его личнаго благосостоянія и благосостоянія общества, котораго онъ членомъ. Человѣкъ, вполнѣ развитой, приходитъ въ благородный энтузіазмъ, когда совершается что-либо великое племенемъ, націей или церковью, къ которымъ онъ принадлежитъ, и его охватываетъ честолюбіе совершить нѣчто подобное; напротивъ, когда совершается нѣчто недостойное, онъ приходитъ въ негодованіе, краснѣетъ отъ стыда, готовъ упрекать, осуждать и даже презирать самого себя. Все это весьма естественно. Это — необходимое слѣдствіе примѣненія разума къ дѣйствию, потому что человѣкъ не можетъ дѣйствовать безъ побуждающей силы, т.-е. безъ страстей, будутъ ли тѣ страсти высокія или низкія. Но хотя мы должны признать, что не существуетъ отдѣльной способности, называемой совѣстью, тѣмъ не менѣе, когда человѣкъ произноситъ сужденіе о характерѣ совершеннаго имъ поступка, при этомъ въ немъ пробуждается особое душевное движеніе. Самоосужденіе и высшая его степень — такъ-называемое угрызеніе совѣсти, суть сужденія разума въ сопровожденіи душевныхъ чувствъ, вполнѣ заслуживающія особаго названія. Говоря объ изящныхъ искусствахъ, мы классическое латинское *judicium*, сужденіе, выражаемъ особымъ словомъ *вкусъ*. Точно такъ же наши сужденія о дѣйствіяхъ вмѣстѣ съ душевными чувствами, сопровождающими эти сужденія, мы обозначаемъ словомъ совѣсть. Это слово не новое, оно такъ же старо, какъ Періандръ и Висъ¹⁾; оно употреблялось и язычниками, и христіанами болѣе двухъ ты-

1) Βίας, ἐρωτηθεὶς τί ἀρετὴ τῶν κατὰ τὸν βίον ἀφ' ὧν εἶπεν ἀγαθὴ συνέταξις.

сячь лѣтъ, и нѣтъ причины уничтожать его. Незнаніе этого сложнаго характера совѣсти нелюбознательными людьми не можетъ, конечно, причинить вреда; разборъ его любознательными и различеніе въ немъ элементовъ практическаго разума и страсти можетъ мало принести добра. Но когда утверждаютъ, что совѣсть есть только продуктъ ассоціаціи, то этимъ можетъ быть причинено большое зло; потому что на основаніи такой доктрины послѣдовательный односторонній моралистъ можетъ доказать, что нравственность есть просто дѣло обычая, вкуса, фантазіи, и доказательства его будутъ столько же, повидимому, основательны, какъ доказательства Алисона, что красота есть случайный продуктъ тѣхъ же неразумныхъ элементовъ. Мы остановимся вотъ на чемъ: есть совѣсть просвѣщенная и есть совѣсть непросвѣщенная; ни та, ни другая не могутъ дѣйствовать независимо отъ ассоціацій, потому что ассоціаціи доставляютъ связь, соединяющую матеріалы мысли и чувства въ отдѣльныя цѣлыя; но между ними та разница, что въ просвѣщенной совѣсти чувства и дѣйствія соединяются такими ассоціаціями, которыя проверены воздѣланнымъ разумомъ,—въ непросвѣщенной же совѣсти соединеніе чувствъ и дѣйствій составляютъ сырой продуктъ всякаго рода случайныхъ вліяній, и естественно, что въ такомъ случаѣ нравственныя сужденія будутъ представлять всякаго рода несообразности, извращенія, вздоры; для такой совѣсти нарушеніе какого-нибудь ничтожнаго, бессмысленнаго церемоніала можетъ причинить больше угрызений, чѣмъ совершеніе убійства.

Теперь перейдемъ къ софизму, утверждающему, будто всѣ наши общественныя симпатіи имѣютъ въ сущности одинъ источникъ—эгоизмъ. Несомнѣнно, что подъ вліяніемъ страсти къ объединенію, обыкновенно одушевляющей строителей системъ, Гартли вслѣдъ за Гоббсомъ оскорбилъ здравый смыслъ гласнымъ предложеніемъ этой софистической теоріи; но онъ предлагалъ ее на свой манеръ въ самомъ невинномъ видѣ, до такой степени невинномъ, что вся суть софизма у него ясно обнаруживается. Весь вопросъ возникъ вслѣдствіе смѣшенія словъ, или, что еще хуже, вслѣдствіе намереннаго употребленія общеупотребительныхъ словъ не въ томъ значеніи, въ какомъ они обыкновенно употребляются ¹⁾. Для мыслителя, это, ко-

Περὶ αὐτοῦ ἐρωτῆσαι τι ἔστιν ἐλευθερία εἶπεν ἀρχαίη συνείδησις.

Stobaeus, Sermon. CVI.

¹⁾ Бентамъ говоритъ: «Я эгоистъ не менѣе, чѣмъ кто либо, но во мнѣ такъ или иначе эгоизмъ принялъ форму доброты» (Works, XI. 95). Тутъ нѣтъ ни остроты ни смысла, а только одно напускное смиреніе, въ которомъ Бентамъ едва ли желалъ провиниться.

нечно, не важно, но совсѣмъ иное дѣло, когда рѣчь идетъ о толпѣ; тамъ всѣ настойчиво требуютъ, чтобы обычные слова употреблялись въ ихъ обычномъ смыслѣ и не хотятъ знать ни какихъ философскихъ тонкостей. Странно, однако, что даже до настоящаго еще времени встрѣчаются писатели, нелишенные, какъ будто здравомыслія, которые видятъ въ этой теоріи нѣчто большее, чѣмъ простую игру словъ. Барретъ въ своемъ замѣчательномъ произведеніи *Physical Ethics* говоритъ: „заслуга Гартли состояла не въ томъ только, что онъ указалъ въ себялюбіи первоначальный источникъ всѣхъ побужденій, но что онъ также раскрылъ истинное соподчиненіе между различными душевными чувствами и ихъ естественное развитіе изъ простыхъ элементовъ“. Въ этомъ мнѣніи, чрезъ неправильное употребленіе одного слова, Гартли причиняется большая несправедливость. Въ классическомъ англійскомъ языкѣ слово *selfishness* (себялюбие) означаетъ свойство дурнаго качества, оно равносильно греческому *φιλαυτία* и означаетъ чрезмерное предпочтеніе себя, ведущее челоуѣка къ неуваженію и непризнанію правъ и чувствъ другихъ людей, принадлежащихъ къ одной съ нимъ сложной соціальной машинѣ. У Гартли слова этого нѣтъ; онъ употребляетъ слово, способное означать также и хорошее качество, *self-interest*, которое все-таки лучше Бентамовскаго *selfregard*. Этотъ *self-interest*, личный интересъ, Гартли дѣлитъ на три вида: грубый, утонченный и разумный. Анализъ показываетъ, что это три совершенно различныя между собою вещи, только окрещенныя однимъ общимъ именемъ. Если разумный личный интересъ убѣждаетъ меня, что при видѣ упавшаго въ воду сосѣда я долженъ броситься влѣдъ за нимъ, чтобъ спасти его, хотя бы и съ рискомъ утонуть; то сказать, что такой поступокъ есть результатъ какого либо личнаго расчета, значитъ прямо, насиловать языкъ: его, повидимому, скорѣе можно признать за результатъ соціальнаго инстинкта, чѣмъ за продуктъ разсудительнаго расчета; такой поступокъ легче объяснить внезапною рѣшимостію чѣмъ какого либо рода личными соображеніями. Впрочемъ на мой взглядъ все это очевидно пустяшная игра словъ, недостойная истинной философіи. Я могъ бы напримѣръ подобнымъ же образомъ распределить всѣ религіи на три вида: грубое, утонченное и разумное благоговѣніе. Тутъ названіе хотя и было бы одно и то же для всѣхъ трехъ видовъ, но обозначаемыя имъ чувства были бы совершенно различны и продукты совершенно противоположны. Такъ напр. грубое благоговѣніе пошлаго

суевѣрія можетъ имѣть своимъ основаніемъ страхъ, между тѣмъ какъ разумное благоговѣніе просвѣщенной набожности, можетъ истекать изъ философскаго удивленія и изъ совершенной любви, чуждой всякаго страха.

Пэли, конечно, далеко уступаетъ Гартли, какъ мыслитель, но какъ писатель онъ отчетливѣе, яснѣе и вліятельнѣе. Хотя его значеніе между мыслителями послѣдняго столѣтія и затмевалось до нѣкоторой степени такими его современниками, какъ Юмъ и Бентамъ, но тѣмъ не менѣе ему по праву принадлежитъ почетное мѣсто между проповѣдниками утилитарнаго ученія. Какъ писатель, онъ читался болѣе чѣмъ кто либо изъ его современниковъ, писавшихъ о томъ же предметѣ. Насколько я знаю, онъ представляетъ единственный примѣръ утилитариста, принадлежащаго къ духовенству, и это былъ послѣдній утилитаристъ, за исключеніемъ Остина ¹⁾, который не стыдился, а напротивъ того — гордился не быть въ разладѣ съ христіанствомъ. Его нравственная философія представляетъ четыре выдающихся пункта: пользу, ученіе о послѣдствіяхъ, волю Бога и будущую жизнь. О первомъ пунктѣ намъ удобнѣе будетъ говорить, когда станемъ разсматривать ученіе Юма; о второмъ пунктѣ достаточно будетъ упомянуть вскользь при разборѣ Бентама; о двухъ послѣднихъ пунктахъ скажемъ теперь нѣсколько словъ. „Добродѣтель, говоритъ Пэли, есть твореніе добра людямъ изъ повиновенія волѣ Божіей ради вѣчнаго блаженства“. Это опредѣленіе превосходно характеризуетъ человѣка, книгу, вѣкъ, страну и профессію писавшаго. Оно безспорно вѣрно выражаетъ чувства девятисотъ девяноста девяти изъ тысячи христіанскихъ обитателей Великобританіи, принадлежавшихъ къ поколѣнію, непосредственно предшествовавшему французской революціи, хотя въ немъ столько же ошибокъ сколько предложеній. Принципъ дѣланія добра людямъ, лежащій въ основѣ утилитаріанской доктрины, несомнѣнно имѣетъ свое начало не столько въ новѣйшихъ антихристіанскихъ системахъ, сколько въ томъ великомъ значеніи, какое христіанство признало за дѣлами милосердія и братской любви, и хотя на практикѣ этотъ принципъ, безспорно, не оставляетъ желать ничего лучшаго, но тѣмъ не менѣе принимать его, какъ часть опредѣленія добродѣтели, — ошибочно, потому что добродѣтель можетъ быть практикуема въ разнооб-

¹⁾ Сочиненія Остина имѣютъ болѣе юридическое чѣмъ нравственное значеніе, и этическая его сторона на столько тождественна съ ученіемъ Пэли, что для цѣлей нашего трактата нѣтъ надобности на ней останавливаться.

разныхъ видахъ и тамъ, гдѣ вовсе нѣтъ людей, могущихъ быть предмета-ми нашей доброты, какъ это было съ Адамомъ въ раю, съ Робинзономъ Крузе на пустынномъ островѣ и съ „Послѣднимъ Человѣкомъ“ поэта Кемпбеля. Что касается воли Божіей, то, конечно, это есть сила, перемогаящая все, которой одинаково повинуются и морскія теченія, и грозы, и жизнь человѣческая; но въ чемъ состоитъ воля Божія и какъ ее распознать, какъ распознаваема она для христіанина, и какъ для невѣрующаго? Собственно говоря, воля Божія скорѣе выражаетъ только верховный источникъ добродѣтельныхъ поступковъ, но не представляетъ практическаго опредѣленія ихъ качества или свойства. Наконецъ, что касается до вѣчнаго блаженства, то тутъ ошибка Пэли еще важнѣе. „Если въ этой жизни только мы должны уповать на Христа, то мы были бы несчастнѣйшіе изъ людей“; такое изреченіе, конечно можетъ быть исполнѣ истинно при тѣхъ условіяхъ въ какихъ было сказано; оно исполнѣ истинно относительно св. Павла и многихъ другихъ людей при подобныхъ же обстоятельствахъ, но оно вовсе не даетъ основанія къ общему положенію, что будто ожиданіе вѣчнаго блаженства есть необходимый мотивъ для добродѣтели въ земной жизни. Будь это дѣйствительно такъ, то добродѣтель Сократа была бы вовсе не добродѣтель, или же была бы далеко выше всякой христіанской добродѣтели, такъ какъ Сократъ умеръ смертію мученика съ весьма сомнительною вѣрой въ то, что съ нимъ будетъ послѣ смерти. На самомъ дѣлѣ ожиданіе вѣчной награды не составляетъ части никакой добродѣтели, ни христіанской, ни языческой, и во многихъ случаяхъ скорѣе даже уничтожаетъ самую идею добродѣтели. Дать сегодня десять рублей въ ожиданіи получить за нихъ завтра тысячу, тутъ очевидно нѣтъ никакого великодушія. Человѣкъ обязываетъ быть добродѣтельнымъ законъ его природы, будетъ ли онъ жить семьдесятъ или семьсотъ лѣтъ, — такъ говоритъ Аристотель, и христіанство, конечно, должно говорить не меньше Аристотеля. Очевидно, что Пэли не былъ большой мастеръ на опредѣленія. Тѣмъ не менѣе онъ написалъ весьма полезную практическую книгу, какъ нельзя лучше соотвѣтствовавшую практическому англійскому уму, и какой можно было ожидать отъ зрѣлаго возраста человѣка, о которомъ, когда еще онъ былъ юношей и ходилъ въ училище, отецъ его говорилъ: „Вотъ самая свѣтлая голова, какую только встрѣчалъ я“. Свѣтлая голова безспорно есть въ высшей степени полезное качество для дѣла и въ обыденной

жизни, но такое качество, которое само по себѣ не дѣлаетъ человѣка ни великимъ философомъ, ни великимъ человѣкомъ.

Давидъ Юмъ, родившійся въ Единбургѣ въ 1710 году, былъ тридцатью годами старше Пэли, но мы ставимъ его послѣ, такъ какъ Пэли вслѣдъ за Локкомъ и Гартли заканчиваетъ рядъ собственно христіанскихъ экстерналистовъ. Юмъ же былъ отцомъ совершенно новой школы, истиннымъ прародителемъ той философской секты, у которой прошлое не восходитъ далѣе Бентама и Джемза Милля. Мы можемъ, поэтому, основательно ожидать, что найдемъ у него въ той или другой формѣ, все что впослѣдствіи выработала созданная имъ школа; конечно, нѣкоторыя части должны быть у него менѣе разработаны, менѣе послѣдовательно развиты, чѣмъ у его преемниковъ, но, говоря вообще, въ цѣломъ онъ богаче, разнообразнѣе и полнѣе. Какъ это мы нашли у Локка и Гартли, такъ вѣроятно найдемъ и у него какую нибудь спасительную непослѣдовательность, которая избавитъ его отъ узкаго и педантичнаго догматизма. Мы не впадемъ въ заблужденіе, если назовемъ его сравнительно великимъ человѣкомъ, но только сравнительно. По сравненію съ первоклассными творческими умами его нельзя назвать великимъ, онъ только богатъ, разнообразенъ, проницателенъ; по отношенію же къ своимъ послѣдователямъ онъ великъ и остался для нихъ недостижимъ въ своемъ величіи. О немъ можно сказать то же, что Эмерсонъ говоритъ о Платонѣ, — онъ былъ „страшный разрушитель оригинальностей“. На страницахъ умственной лѣтописи онъ безспорно является могучимъ бойцомъ, который беспощадно сбивалъ съ ихъ легкихъ и удобныхъ сѣдалищъ всѣхъ легкихъ мыслителей легкаго столѣтія. Но есть два способа ссаживать такимъ образомъ людей: или подобно архитектору, который разрушаетъ старое прогнившее строеніе для того, чтобъ соорудить въ замѣнъ его новое великолѣпное, или подобно Самсону, который потрясаетъ столбы храма и подъ развалинами хоронитъ и самого себя вмѣстѣ со всѣми филистимлянами. Очевидно, что послѣдній приѣмъ болѣе подходитъ къ характеру философской дѣятельности Юма; но Юмъ не похоронилъ самого себя, подобно Самсону, — какъ истый Шотландецъ, онъ спасся благодаря силѣ своего здраваго смысла. Мы называли его богатымъ, и это справедливо, потому что его трактатъ о началахъ нравственности—едва ли не лучшее изъ его сочиненій—представляетъ намъ столь же счастливое, какъ и рѣдкое сочетаніе качествъ вмѣстѣ и проницательнаго мыслителя, и тонкаго наблюдателя, и превосход-

наго стилиста. Въ этомъ сочиненіи онъ является столько же свѣтскимъ человѣкомъ, какъ и философомъ, и какъ философъ онъ едва ли вполнѣ сознавалъ, какъ много отвлеченныя его умозрѣнія обязаны были своимъ успѣхомъ его свѣтскому остроумію и джентльменскимъ манерамъ. Но при всемъ его богатствѣ у него была и нѣкоторая скудость, происшедшая отъ невѣдѣнія и рѣшительнаго непризнанія прошлаго. Трудно хорошо писать о нравственности человѣку, который питаетъ полное небреженіе къ Платону и Аристотелю, и относится къ Новому Завету съ фешенебельнымъ парижскимъ презрѣніемъ. Конечно это было скорѣе великимъ несчастіемъ для философа, чѣмъ ошибкой съ его стороны; но тѣмъ не менѣе фактъ несомнѣненъ и не можетъ не вѣсить тяжело при оцѣнкѣ его дѣятельности на поприщѣ этической философіи. Во времена Юма, какъ мы видѣли выше, Аристотель еще не оправился отъ мнимыхъ ударовъ, нанесенныхъ ему Бэкономъ; „его слава была крайне низка“, такъ говоритъ Юмъ ¹⁾. Что же касается Платона, св. Павла, св. Іоанна, то нашъ глубокій шотландскій мыслитель былъ столько же способенъ ихъ оцѣнить, какъ какой нибудь балалайщикъ способенъ оцѣнить гармоніи Себастіана Баха. Правда онъ зналъ греческій языкъ. Онъ изучалъ его уже въ зрѣлыхъ лѣтахъ, владѣлъ имъ лучше, чѣмъ какъ это обыкновенно выпадало на долю шотландскихъ философовъ и умѣлъ пользоваться своимъ знаніемъ лучше, чѣмъ многіе англійскіе ученые, которые по части языка были вдесятеро сильнѣе его. Но, читая его „Начала Нравственности“, я не нахожу никакого слѣда, чтобъ онъ придавалъ какую нибудь цѣну произведеніямъ своихъ великихъ греческихъ предшественниковъ; напротивъ, я вижу у него странное заблужденіе, общее ему съ Бентамомъ, — то заблужденіе, будто они открываютъ новую эру и дѣлаютъ, для нравственной науки то, что Ньютонъ сдѣлалъ для естествознанія, и будто Сократъ, Платонъ, Аристотель, Зенонъ, не говоря уже о св. Павлѣ и св. Іоаннѣ, ровно ничего для нея не сдѣлали. Собственный взглядъ Юма на отношеніе его къ древнимъ моралистамъ ясно высказанъ имъ въ слѣдующихъ словахъ. „Я нахожу, что нравственная философія древнихъ страдала тѣмъ же недостаткомъ, какъ и естественная ихъ философія: она была совершенно гипотетическая и обращалась болѣе къ изобрѣтательности, чѣмъ къ наблюденію; каждый по своей фантазіи сооружалъ схемы добродѣтели и счастія, не обращая никакого внима-

¹⁾ On the Different Species of Philosophy.

нія на человѣческую природу, которая должна составлять основу всякаго нравственнаго заключенія“¹⁾. Для человѣка, который дѣйствительно знакомъ съ древними моралистами, высококомѣрная заносчивость этой выходки, уступаетъ въ смѣхотворности развѣ только добродушному самодовольству, какимъ проникнуто знаменитое предисловіе къ Деонтологіи Бентама. Это высококомѣріе тѣмъ смѣшнѣе, что, отыскивая для этики новый принципъ, который долженъ перенести ее на почву достовѣрности и очистить отъ фантазерства, онъ приходилъ не къ чему иному, какъ опять къ старой же сократовской формулѣ:

Разумъ + чувство = добродѣтель = счастье.

Мало этого. Онъ опредѣляетъ это чувство, какъ „внутреннее ощущеніе или чувствованіе, которое природа сдѣлала общимъ для всего человѣчества“. *Risum teneatis, amici?* Чтожь это такое, какъ не тѣ же врожденные идеи Платона, та часть ихъ, которую будто бы Локкъ окончательно ниспровергъ! Въ главѣ „Почему нравится польза“, онъ говоритъ языкомъ еще болѣе платоническимъ: „Еслибъ, независимо отъ воспитанія, природа не установила никакихъ первоначальныхъ нравственныхъ различій, основанныхъ на первоначальномъ строеніи ума, то ни на какомъ языкѣ и не могло бы вовсе быть такихъ словъ, какъ уважаемый и постыдный, любезный и ненавистный, благородный и презрѣнный,—и еслибъ какому политику удалось ихъ изобрѣсть, то никогда не удалось бы ему сдѣлать ихъ понятными для слушателей“. Изъ приведенныхъ мѣстъ мы видимъ, что Юмъ вовсе не былъ крайнимъ и послѣдовательнымъ экстерналистомъ. Онъ рѣшительно возставалъ противъ Гоббса и всѣхъ, утверждавшихъ, что между тигромъ и человѣкомъ нѣтъ въ сущности никакой разницы, пока не водворить ее полицейскій; онъ былъ такъ же, повидимому, далекъ и отъ вывода профессора Бэна, что совѣсть всегда сообразуется съ уставомъ. Вполнѣ согласно съ Сократомъ онъ признаетъ, что въ человѣческомъ обществѣ любовь и социальныя склонности τὰ φίλικά, не менѣе могущественны, чѣмъ и эгоизмъ. Здравый смыслъ

¹⁾ Изъ письма, писаннаго 1734 г. — *Burton's Life of Hume*, i. p. 35. Въ первой главѣ «Исслѣдованія о началахъ нравственности», Юмъ говоритъ: «Древніе философы хотя часто утверждаютъ, что добродѣтель есть не что иное, какъ соответствіе разуму, но вообще, повидимому, смотрятъ на нравственность, какъ на произведеніе вкуса и чувства». Это прямо противоположно тому, что въ дѣйствительности думали древніе.

и знаніе свѣта очевидно спасали его въ этомъ случаѣ отъ заблужденій Гартли. Во всѣхъ его сочиненіяхъ мы замѣчаемъ у него ту особенность, что хотя онъ любитъ блуждать и путаться какъ мыслитель, но въ сущности гораздо больше вѣрить въ общіе инстинкты и общія чувства цѣлыхъ массъ людей, чѣмъ въ выводы метафизиковъ. „Природа—мудро говоритъ онъ—всегда отстоитъ свои права и въ концѣ концовъ одолѣетъ какое угодно абстрактное разсужденіе“¹⁾. Объ умозрителяхъ онъ говоритъ: „Философъ легко можетъ ошибиться въ своихъ утонченныхъ разсужденіяхъ, и между тѣмъ какъ изъ одного положенія онъ развиваетъ другое, разъ допущенная ошибка неизбѣжно порождаетъ у него новыя, а онъ съ безстрашіемъ все продолжаетъ идти къ окончательному заключенію и, останавливается на немъ, не смотря на всю его необычайность или на его противорѣчіе здравому смыслу“²⁾. Согласно съ этимъ онъ не колеблется произнести такой приговоръ надъ всей теоріей этики эгоизма: „она повидимому возникла единственно изъ той любви къ простотѣ, которая была источникомъ столь многихъ заблужденій въ философіи“³⁾. Что же можемъ мы указать здѣсь, какъ чисто Юмовское? Все что мы видѣли до сихъ поръ чистый вѣдь Сократъ. Хорошо обученный разумъ и хорошо воспитанный естественный инстинктъ доброты, дѣйствующіе заодно для общаго блага,—это и есть начало пользы, это именно говоритъ Юмъ. Но вѣдь то же говорили и Сократъ, и Аристотель; у этихъ великихъ мыслителей *εὐδαιμονία* и *ὁφελον* такъ же часто на устахъ, какъ и слово польза у любого новѣйшаго утилитариста. Въ чемъ же состоитъ особенность, отличающая великаго родоначальника новѣйшей школы? Эта особенность, отвѣтимъ мы, есть частію воображаемая и происходитъ отъ грубаго непониманія характера древней философіи, которое такъ ясно просвѣчиваетъ во всѣхъ утилитаріанскихъ сочиненіяхъ,—частію же дѣйствительна и состоитъ въ томъ, что между тѣмъ, какъ древніе, признавая начало пользы, все-таки первое мѣсто оставляютъ за разумомъ, новѣйшіе моралисты выдвигаютъ на первый планъ пользу, а разумъ служитъ у нихъ только орудіемъ для установленія преобладающаго значенія пользы. У новѣйшихъ утилитаристовъ на первомъ планѣ—послѣдствія дѣйствія, у древнихъ же рационалистовъ—качество соверша-

1) *Sceptical Solution of Sceptical Doubt.*

2) *On the Different Species of Philosophy.*

3) *On Self-love.*

ющаго дѣйствіе. И въ этомъ-то различіи отъ древнихъ моралистовъ хотѣть видѣть великое открытіе въ этикѣ, ведущее будто бы къ возвышенію человѣческаго характера и къ перерожденію общества! Трудно это понять. Мнѣ, напротивъ, кажется, что преобладающее значеніе послѣдствій дѣйствія должно отвращать вниманіе людей отъ великаго дѣла очищенія источниковъ дѣйствія, которыхъ нечистота и порождаетъ постоянно нечистыя послѣдствія; что благоразумная расчетливость можетъ въ такомъ случаѣ пріобрѣсть неподобающее ей преобладаніе, и что сенсуалистская философія неизбѣжно приведетъ къ господству, какъ замѣчаетъ Лекки, корыстной нравственности.

Крайняя скудость утилитаріанской доктрины въ томъ ея видѣ, въ какомъ мы находимъ ее въ сочиненіяхъ великаго ея родоначальника, представляетъ явленіе столь замѣчательное, что весьма естественно задаться вопросомъ, почему такая, сама по себѣ незначительная вещь могла получить столь важное искусственное значеніе. Главная этому причина, насколько я могу судить, заключается въ общей реакціи противъ христіанства, ознаменовавшей вѣкъ, котораго великими глашатаями были Вольтеръ во Франціи, Юмъ въ Шотландіи и Бентамъ въ Англіи. Реакція есть всеобщій законъ для всѣхъ мірскихъ силъ, и не было никакого основанія ожидать, чтобъ христіанство его избѣгло. Христіанская этика, основывающаяся исключительно, какъ мы видѣли, на волѣ Божіей, на чистотѣ побужденій и на высокомъ самопожертвованіи, даже оставаясь во всей своей непосредственной чистотѣ, неизбѣжно должна была вызвать къ существованію доктрину нравственныхъ послѣдствій для нейтрализаціи своей односторонности. По христіанской этикѣ, имѣть чистую совѣсть было, конечно, дѣломъ, въ высшей степени хорошимъ, но имѣть чистую рубашку было вѣдъ также добродѣтелью. Божественная санкція, приданная христіанской нравственности христіанскимъ благочестіемъ, была, конечно, благотворна; но было также возможно, или, правильнѣе сказать, по человѣческой слабости было почти несомнѣнно, что наука человѣческой этики можетъ столько же потерять, сколько и выиграть, отъ союза съ христіанскими теологами, которые были слишкомъ склонны „каждую вѣтвь знанія подчинять своимъ цѣлямъ, обращая мало вниманія на явленія природы и на непредубѣжденные чувства человѣческой души“ ¹⁾. Это выясняетъ намъ второй замѣчательный под-

¹⁾ Hume's Essay On some Verbal Disputes.

вигъ, совершенный Юмомъ въ сферѣ нравственности. Недовольный извѣстіемъ добродѣтели, на сколько это возможно, изъ области личнаго чувства и перенесеніемъ ея въ болѣе широкую область общественнаго благоденствія, онъ рѣшился нанести ударъ злу въ самомъ его корнѣ, какъ это ему казалось, и онъ не только напалъ на христіанство, но и повелъ подкопы противъ первоначальной идеи причинности, составляющей основу религіозной идеи и самаго понятія о Божествѣ. Это было, конечно, дѣло смѣлое, но Юмъ былъ не такой человѣкъ, чтобъ смотрѣть на вещи такого рода слишкомъ серьезно; онъ готовъ былъ отнестись къ возможнымъ отъ того послѣдствіямъ совершенно спокойно, и не захотѣлъ бы удручить себя ненужнымъ энтузіазмомъ даже и къ своей собственной философіи ¹⁾; еслибъ онъ и не успѣлъ достигнуть полнаго торжества надъ учителями церкви, то могъ утѣшать себя тѣмъ, что по крайней мѣрѣ озадачить ихъ и во всякомъ случаѣ произведетъ навсегда разрывъ между человѣческою этикой и тою сектаторскою теологіей, которая до того времени держала этику подъ столь гнетущимъ игомъ.

Вотъ какъ шотландскій Эпикуръ излагаетъ основу чудовищной доктрины атеизма. Въ главѣ Скептическія Сомнѣнія, рассуждая о происхожденіи нашихъ идей причины и слѣдствія, онъ говоритъ: „Когда мы находимъ постоянную связь между какими либо отдѣльными предметами, какъ напр. сообщеніе движенія отъ одного бильярднаго шара другому, то такое знаніе идетъ исключительно изъ опыта, и не составляетъ предмета апріористическаго разсужденія“. Далѣе: „Слѣдствіе въ этомъ случаѣ, какъ и во всякомъ другомъ, совершенно различно отъ причины; связь всякаго слѣдствія съ его причиной должна казаться произвольной; всякое слѣдствіе есть въ дѣйствительности фактъ различный отъ его причины. Это объясняетъ намъ, почему ни одинъ благоразумный и рациональный философъ никогда не изъявлялъ притязанія указать первичную причину какого либо естественнаго дѣйствія, или объяснить дѣйствіе силы, производящее какое либо, хотя бы и простѣйшее слѣдствіе. Первичные источники или первоначала, производящіе естественныя явленія, совершенно недоступны человѣческому любопытству и изслѣдованію“. Въ слѣдующей главѣ онъ переходитъ къ аргументаціи противъ законности того общаго постулата всякой научной мысли, что „подобныя одно другому ощутительныя качества происходятъ отъ подобныхъ

¹⁾ „У философовъ нѣтъ энтузіазма“.—On Providence and Future State.

же сокровенныхъ силъ“. — „Опытъ можетъ только показать намъ большее или меньшее число однообразныхъ слѣдствій отъ извѣстныхъ предметовъ и повѣдать, что такіа-то предметы въ данное время были одарены такими-то свойствами и силами“. Далѣе въ главѣ Скептическое разрѣшеніе скептическихъ сомнѣній онъ высказываетъ, что такъ какъ наше вѣрованіе, что подобіе слѣдствій предполагаетъ подобіе причинъ, не зависитъ отъ сужденія, то единственный принципъ, служащій ему основою, есть привычка. „Всякое заключеніе изъ опыта есть дѣло привычки, а не сужденія“. Причина значитъ только — „обычная связь“. Въ заключеніе той же главы онъ говоритъ: „Существуетъ родъ предустановленной гармоніи между теченіемъ природы и послѣдовательностью нашихъ идей, и хотя свойства и силы, управляющія природою, намъ совершенно неизвѣстны, но мы видимъ, что наши мысли и понятія постоянно шли однимъ путемъ съ другими произведеніями природы. Привычка — тотъ принципъ, чрезъ который произошло это соотношеніе“. Въ сродствѣ съ этими главами о причинности у него слѣдуютъ нѣкоторыя разсужденія объ идеѣ единящей мѹчи или необходимой связи, гдѣ онъ утверждаетъ, что эта идея не есть копія съ наблюденія надъ дѣйствіемъ силъ во внѣшнемъ мірѣ или въ нашемъ внутреннемъ мірѣ воли, и что во всякомъ случаѣ мы познаемъ собственно „не связь предметовъ, а только обычное ихъ соединеніе“. — „Всѣ факты, повидимому, совершенно разрознены и отдѣльны, въ сущности у насъ вовсе нѣтъ никакой идеи связи или единительной мѹчи, и эти слова не имѣютъ ровно никакого значенія“. Выражаясь философски: „чувство или впечатлѣніе, по которому мы образуемъ идею мѹчи или необходимой связи,“ есть только „привычный переходъ воображенія отъ какого либо предмета къ обычному его спутнику“. И такимъ образомъ „мы можемъ сказать: причина есть такое сопровожденіе одного предмета другимъ, что тутъ всѣ предметы, подобные первому, сопровождаются предметами подобными второму“. Наконецъ для увѣнчанія всего этого зданія шотландскаго атеизма мы находимъ въ главѣ „Провидѣніе и будущее состояніе“ слѣдующія положенія: „Когда изъ слѣдствія мы заключаемъ о существованіи какой либо причины, мы должны точно соблюдать соразмѣрность между слѣдствіемъ и причиною и не можемъ позволить себѣ приписать причинѣ какія либо качества, кромѣ тѣхъ, которыя строго необходимы для произведенія слѣдствія. Поэтому, изъ признанія, что боги суть виновники существованія вселенной или порядка во вселенной, слѣдуетъ, что они обладаютъ тою именно степенью могущества, разума

и доброты, которая проявляется въ ихъ твореніи, — и больше ничего отсюда выводить нельзя. Предположеніе о другихъ атрибутахъ есть чистая гипотеза“. Этотъ аргументъ направленъ противъ совершенства божественнаго творчества и божественныхъ атрибутовъ. Далѣе онъ такимъ образомъ думаетъ уничтожить Сократовскій доводъ отъ цѣлесообразности: „Если кругомъ полудостроеннаго зданія вы видите кучи кирпича, камня, извести и всѣ строительные инструменты, вы можете справедливо заключить изъ этого слѣдствія, что передъ вами дѣло преднамѣренное и обдуманное, и относительно человѣческихъ произведеній такое разсужденіе будетъ правильно, потому что человѣкъ такое существо, которое мы знаемъ изъ опыта. Но совсѣмъ иное дѣло, когда мы разсуждаемъ о произведеніяхъ природы. Божество извѣстно намъ только по своимъ произведеніямъ и есть единственное существо во вселенной, стоящее внѣ всякаго вида или рода, которыхъ атрибуты или качества извѣстны намъ изъ опыта и отъ которыхъ мы могли бы аналогически заключить объ атрибутахъ или качествахъ самого Божества. Методъ разсужденія, законно примѣняемый нами, когда идетъ рѣчь о человѣческихъ намѣреніяхъ и планахъ, не можетъ быть допущенъ относительно Существа столь особеннаго и непостижимаго, которое со всякимъ другимъ существомъ во вселенной имѣетъ меньше аналогій, чѣмъ солнце съ восковой свѣчей, и раскрывается намъ только нѣкоторыми слабыми штрихами или очерками, такъ что за предѣломъ этихъ очертаній мы не имѣемъ никакого основанія приписывать ему какіе либо атрибуты или совершенства“.

Мы привели эти буквальные выписки, выбранныя нами изъ нѣсколькихъ сотъ страницъ, составляющихъ Юмовскіе *Essays*, потому что они на самомъ дѣлѣ содержатъ въ себѣ все, что можетъ быть сказано въ оправданіе или извиненіе того положительнаго или отрицательнаго атеизма, который въ послѣднее время заразилъ умственную атмосферу Европы и отравилъ источники общественной нравственности. Теперь разсмотримъ ихъ достоинства.

Вопервыхъ, что касается общаго источника нашего знанія, то вполне несомнѣнно, что мы почерпаемъ знаніе единственно изъ опыта, но это не означаетъ только одинъ внѣшній опытъ внѣшнихъ предметовъ. Все, что ни существуетъ, — какъ мыслящее я, способное познавать предметы, такъ и сами познаваемые предметы, все познается единственно изъ опыта и иначе не можетъ быть познаваемо. Чтобъ могло быть поз-

нано существованіе предмета, надо чтобъ предметъ существовалъ. Ничто не познается чисто абстрактнымъ разсужденіемъ, независимо отъ существованія. Но таково математическое знаніе скажутъ намъ. Мы отвѣтимъ, что математика предполагаетъ существованіе мыслителя и существованіе законовъ мышленія, и далѣе, что предметы математической науки суть мысли, а не существа, — чисто гипотетическія условія и произвольныя ограниченія пространства и времени. Поэтому мы не въ правѣ исходить отъ предположенія, что все, что не познается абстрактнымъ разсужденіемъ, подходитъ подъ категорію чистой случайности или привычки. Въ обширной сферѣ познаваемаго опытомъ нѣкоторые предметы могутъ быть случайны, нѣкоторые могутъ быть необходимы; какіе именно безусловно необходимы, это, пожалуй, можетъ знать одна только Верховная Причина; но тѣмъ не менѣе разумъ человѣческій довольно могучъ для того, чтобъ не колеблясь усмотрѣть въ привычномъ соединеніи слишкомъ недостаточное объясненіе того порядка явленій, которому мы дивимся во вѣншемъ и внутреннемъ мірѣ. Посмотримъ, какимъ образомъ возникаетъ идея Причины. Юмъ видитъ въ этомъ безсмыслицу; по его мнѣнію причина есть только другое слово для обозначенія того же факта, который обозначается словомъ привычка: постоянная привычка есть причина. Обратимся теперь къ общему пониманію людей во всѣ времена и къ словоупотребленію на всѣхъ возможныхъ языкахъ, — а это такія обстоятельства, за которыми самъ Юмъ признаетъ, какъ мы знаемъ, громадную важность, — и мы увидимъ, что непостоянство привычки возбуждаетъ идею о прихоти и произволѣ и совершенно исключаетъ понятіе о причинѣ, или по крайней мѣрѣ то понятіе о причинѣ, съ которымъ имѣетъ дѣло наука, между тѣмъ какъ постоянная привычка есть именно то, чѣмъ естественно вызывается вопросъ: что же причиной этого постоянства? Слѣдовательно причина есть нѣчто различное отъ постоянства, и объяснима она, или нѣтъ, во всякомъ случаѣ ея не должно смѣшивать съ существованіемъ того предмета или ряда предметовъ, относительно которыхъ она именно и требуется въ объясненіе. Возьмемъ примѣръ: я вижу, какъ одинъ господинъ проходитъ по улицѣ мимо моего окна каждое утро въ девять часовъ безъ четверти, а другой каждое утро регулярно слѣдуетъ за нимъ въ девять часовъ безъ десяти минутъ. Тутъ есть привычное соединеніе. Случись это разъ, или даже два, я не имѣлъ бы повода ни къ какимъ вопросамъ, и это могло бы, пожалуй, быть, что называется, случайностью; но если это сбывается

каждый день въ продолженіе шести мѣсяцевъ, то я спрашиваю, какая этому причина. Въ правѣ ли я сдѣлать такой вопросъ? Есть ли этому причина, или же я долженъ довольствоваться отвѣтомъ, что это есть привычное соединеніе, или неизмѣнная послѣдовательность? Неизмѣнность послѣдовательности не только не объясненіе причины, но есть именно то, что возбуждаетъ вопросъ о причинѣ. Поэтому я не могу удовольствоваться тѣмъ отвѣтомъ и продолжаю думать, что эта неизмѣнность имѣетъ причину, и что эта причина, не есть ни случай, ни привычка. Возможно что въ данномъ случаѣ я не въ состояніи буду найти причину, но что тутъ есть причина, это остается для меня тѣмъ не менѣе столь же ясно, какъ дважды два четыре. Теперь спросимъ: какое имѣю я основаніе спрашивать о причинѣ при этомъ или подобномъ ему соединеніи фактовъ? И что тутъ разумѣется подъ причиной? Подъ причиной тутъ разумѣется нѣчто такое, что имѣетъ присущее ему и необходимое свойство производить слѣдствіе, и у меня есть основаніе ставить вопросъ о причинѣ именно потому, что я существо разумное, и потому что мой разумъ мнѣ непосредственно доказалъ, что неизмѣнныя послѣдовательности производятся не иначе, какъ постояннымъ примѣненіемъ какой либо цѣлесообразной силы, имѣющей дѣйственный разумъ своимъ источникомъ. Я знаю по опыту, что коль скоро гдѣ либо прекращается это руководительство разума, тамъ міръ, въ которомъ я движусь, мгновенно впадаетъ въ хаотическое состояніе; жизненное единство того ума, которымъ я совершаю мое мышленіе и который вноситъ свое собственное единство въ широкую сферу моихъ мыслей, чувствъ и дѣйствій, указываетъ мнѣ самымъ непосредственнымъ образомъ, что единство плана, проявляемаго неизмѣнною послѣдовательностью, можетъ исходить только отъ того, чему планъ и единство принадлежать необходимо, т. е. отъ разума. Слѣдовательно, я почерпаю свое понятіе о причинѣ изъ самаго непосредственного, самаго достовѣрнаго изъ всѣхъ источниковъ, изъ моего собственного существованія, и если Юмъ возражаетъ, что я не знаю, какимъ образомъ мой умъ дѣйствуетъ на мое тѣло, или какимъ образомъ мои члены не повинуются моей волѣ въ случаѣ паралича двигательныхъ нервовъ, то мы на это отвѣчаемъ, что это невѣдѣніе нисколько не ослабляетъ убѣжденія въ томъ, что причина есть нѣчто различное отъ привычки. Поршень, лопатка, или какая либо другая часть машины можетъ быть испорчена, но тѣмъ не менѣе пароходъ движется причиной, и эта причина двойка: паръ и умъ Джемза Уатта. Эти заключенія относительно дѣлъ человѣка даже

самъ Юмъ, повидимому, признаетъ совершенно правильными, такъ какъ, подобно всѣмъ увлекающимся любителямъ парадоксовъ, онъ оказывается вынужденнымъ забыть свои собственныя измышленія и въ концѣ концовъ все таки говоритъ о причинѣ, какъ о чемъ то различномъ отъ привычки. Слѣдовательно, мы справедливо признаемъ въ человѣческомъ разумѣ причину, и притомъ единственную достаточную причину разумныхъ дѣлъ человека. Но дѣла человека, скажутъ намъ, не то же, что дѣла Божіи. Безспорно, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ это не одно и то же. Океанъ, напримеръ не то же, что капля соленой воды; солнце не то же, что восковая свѣча; драка на базарѣ между двумя ирландцами не то же, что битва между Пруссіей и Франціей. Все это такъ. Есть громадная разница между человекомъ и Богомъ, между дѣлами человека и дѣлами Бога; но какъ бы ни велика была эта разница, она не ставитъ между ними такой пропасти, которая препятствовала бы взаимному пониманію. Капля соленой воды, скажетъ вамъ химикъ, содержитъ всѣ элементы, дѣлающіе океанъ соленымъ, а не прѣснымъ; малѣйшая искра громаднаго пожара есть такъ же дѣло кислорода, какъ и весь пожаръ; мелочные раздоры между мелкими деревушками суть такъ же результатъ тщеславія, зависти, глупости, злобы, какъ и величайшія войны между великими государствами. Поэтому величіе дѣлъ Творца не должно насъ отвращать отъ признанія совершенства ихъ причины, — скорѣе оно можетъ только побуждать насъ воскликнуть вмѣстѣ съ еврейскимъ псалмопѣвцемъ: „Какъ славно во вселенной, Господи, Имя Твое“! Безъ сомнѣнія, кромѣ величія есть еще и другая разница между дѣлами человѣческими и Божіими. Божьи дѣла суть дѣла жизненныя, а человѣческія дѣла суть механическія, которыя всѣ свои движущія силы почерпаютъ изъ неисощимаго Божественнаго источника, но и это есть только еще другое основаніе для вящаго удивленія и поклоненія Божеству. Какъ здравомыслящъ, какъ благороденъ и великъ является передъ нами дивный еврейскій псалмопѣвецъ въ высокихъ пареніяхъ пламенной благочестивой музыки, если сравнимъ его съ шотландскимъ метафизикомъ, столь ревностно оберегающимъ себя отъ заразы энтузіазма и видящимъ во вселенной только „нѣкоторые слабые штрихи и очертанія“ самосушаго разума, способные лишь приводить человека въ замѣшательство. Поистинѣ печальное зрѣлище! Они не хотятъ поклоняться Богу, эти философы, потому что не могутъ знать Его такъ, какъ знаютъ устройство своихъ часовъ, потому что не могутъ видѣть Его своими плотскими глазами, потому что не могутъ руками осязать Его. Я же-

далъ бы спросить ихъ, можетъ ли человѣкъ видѣть человѣка? Можетъ ли человѣкъ ошупать меня, васъ, — то, что собственно называется: я, вы? Нѣтъ, не можетъ; человѣкъ видитъ человѣка не болѣе какъ настолько, насколько онъ проявляется въ плоти, обнаруживается въ своихъ дѣйствіяхъ. Мы не видимъ человѣка, — мы вѣримъ въ него. Если дѣла человѣка представляютъ порядокъ, красоту, цѣлесообразность, мы заключаемъ, что онъ разуменъ; если же его дѣла беспорядочны, нелѣпы, нецѣлесообразны, мы заключаемъ, что онъ неразуменъ. То же и съ нашимъ познаніемъ Бога. „Ни одинъ человѣкъ никогда не видѣлъ Бога и не можетъ видѣть“. Созданіе — вотъ лицо Божіе; солнце — вотъ глазъ Божій. Я всюду вижу Его въ Его твореніяхъ, лучезарныхъ разумомъ, исполненныхъ души. Я знаю Его, какъ дитя знаетъ своего отца, какъ овчарка знаетъ своего пастуха, какъ солдатъ знаетъ своего великаго полководца, хотя бы и никогда не видалъ его. Я не могу понять многихъ Его движеній (и странно было бы, еслибъ я понималъ), не могу уразумѣть многого, что весьма близко касается меня самого, но эта неизбѣжная недостаточность моихъ ограниченныхъ способностей не мѣшаетъ мнѣ признавать Его. Я на столько знаю Бога, чтобъ преклоняться передъ Нимъ и не впадать въ критицизмъ, — и это моя высшая человѣческая мудрость.

Но довольно объ этомъ прискорбномъ скептическомъ заблужденіи прославленнаго Давида Юма. Я бы и вовсе не сталъ на этомъ останавливаться, если бы опытъ не научилъ меня, что отрицаніе Бога въ макрокозмѣ необходимо ведетъ къ отрицанію разума въ микрокозмѣ, и что отрицать разумъ въ человѣкѣ значитъ отрицать нравственность или, по крайней мѣрѣ, наносить ей ударъ въ коренной ея основѣ и отравлять чистѣйшіе ея источники. Однако, чтобъ составить себѣ правильное понятіе о характерѣ Юма, мы не должны примѣнять къ нему всѣ логическія послѣдствія его собственныхъ доводовъ. Что его философія есть умозрительный атеизмъ, — это безспорно. „Отнимая у идеи причинности ея дѣйствительность, — такъ выражается профессоръ Феррьеръ, ¹⁾ — то-есть элементъ, составляющій ея сущность, онъ не только отвергъ Бога, но и нанесъ ударъ, парализующій человѣческую природу въ самой ея жизненной функціи“, тѣмъ не менѣе, однако, онъ не былъ крайнимъ и послѣдовательнымъ атеистомъ. Какъ шотландецъ, онъ обладалъ такой долей здраваго смысла, что въ практическія свои минуты не давалъ

¹⁾ Ferrier, Works by Grant and Lushington, vol. i. p. 116.

себя опутать тѣмъ софистическимъ хитросплетеніямъ, которыми самъ тѣшился въ своихъ умозрѣніяхъ, и отсутствіе благочестія было у него не столько мятежомъ разума, сколько слѣдствіемъ недостатка чувства. ¹⁾ Мы должны припомнить также въ его пользу, что онъ жилъ въ поверхностный вѣкъ, когда было совершенно невозможно для человѣка быть истинно великимъ. Нѣсколько нравственной глубины, чего, конечно, не могъ ему дать осьмнадцатый вѣкъ, предохранило бы его отъ большой части тѣхъ черствыхъ умоухищреній, которыми обезображены столь многія страницы его книгъ, впрочемъ отличающихся умомъ, пріятныхъ и полезныхъ. Мы не должны забывать, что, какъ одинъ изъ представителей своего вѣка, онъ былъ ума болѣе остраго, чѣмъ сильнаго, что по своимъ литературнымъ вкусамъ онъ предпочиталъ Софокла Шекспиру, Эпикура Платону, Лукіана апостолу Павлу, Льва X-го Мартину Лютеру, и насъ поэтому не должно удивлять, если въ его нравственныхъ трактатахъ мы находимъ отпечатокъ такихъ понятій, что христіанская добродѣтель то же самое, что аскетизмъ, а религія—то же, что предразсудокъ, только подъ болѣе приличнымъ названіемъ. Пожалѣемъ лучше, что даже и въ настоящее время еще встрѣчаются люди, которые употребляютъ аргументы Юма, не имѣя въ извиненіе себѣ его положенія.

Этимъ оканчиваемъ мы нашъ очеркъ такъ называемыхъ основателей утилитаріанской школы; теперь станемъ говорить уже только о послѣдователяхъ принциповъ, нами прежде разсмотрѣнныхъ, и поэтому будемъ кратче. Изъ этихъ послѣдователей самый замѣчательный — неоспоримо Бентамъ. Онъ настолько замѣчателенъ, что существуетъ даже общераспространенное мнѣніе, признающее его основателемъ школы; но это требуетъ нѣкотораго разъясненія. Собственно основатель школы всегда тотъ, кто первый излагаетъ ея начала; но въ другомъ смыслѣ основателемъ называютъ того, кто примѣняетъ ихъ на практикѣ. Въ первомъ смыслѣ основателями утилитаріанской школы были Локкъ, Гартли и Юмъ; во второмъ смыслѣ—Бентамъ. Слава послѣдняго заключается не столько въ разработкѣ, сколько въ примѣненіи началъ утилитаріанизма; онъ былъ болѣе законовѣдъ и политикъ, чѣмъ философъ. Это не мѣшало ему принимать на себя видъ философа, и таковымъ былъ онъ признанъ отъ своихъ учениковъ, но это ошибочно. Не всякому, и даже

¹⁾ См. замѣчательное письмо Кольдвелля къ Мьюру, *Burton's Hume*, I. 162.

не каждому великому человѣку дается распознать природныя границы своихъ способностей. Наполеонъ Великій, въ упоеніи власти, просмотрѣлъ нравственныя силы, сокрытыя въ народномъ сердцѣ, и былъ за это наказанъ трехдневною Лейпцигской канонадой, этою прелюдіей окончательной кары при Ватерло. Іеремія Бентамъ, потому что могъ разобрать парламентскіе акты со всею находчивостію адвоката, чистотою филантропа и проницательностью государственнаго человѣка, вообразилъ себя вознесшимся на такую нравственную высоту, что можетъ презрительно смотрѣть и на Платона, и на Сократа, и на всѣхъ великихъ этиковъ прошедшаго. Въ третьей главѣ перваго тома Деонтологіи, или ученія о долгѣ, мы читаемъ: „Между тѣмъ какъ Ксенофонтъ писалъ исторію, Эвклидъ поучалъ геометріи, Сократъ и Платонъ толковали безсмыслицу съ претензіей поучать мудрости. Ихъ нравственность состояла въ словахъ, ихъ мудрость была отрицаніемъ того, что каждый зналъ по опыту, и утвержденіемъ того, что противорѣчило опыту cadaго; и насколько ихъ понятія о нравственности разнились отъ понятій массы человечества, настолько именно они стояли ниже уровня человечества“. Подобное невѣжество, подобная заносчивость и дерзость со стороны человѣка, несомнѣнно геніальнаго, были бы совершенно необъяснимы, еслибъ мы не знали, что даже величайшіе геніи способны впасть въ крайнюю односторонность; сверхъ того, въ жизни Бентама было не мало обстоятельствъ способствовавшихъ крайнему усиленію догматизма, къ которому Бентамъ и безъ того имѣлъ естественную склонность. Это вовсе не единственный примѣръ великаго человѣка, у котораго высокія достоинства становились просто карикатурными вслѣдствіе недостатка хотя бы нѣкоторой доли христіанскаго смиренія. „Кто этотъ молодой человѣкъ, который обо всѣхъ предметахъ разсуждаетъ съ такимъ знаніемъ?“—спросилъ однажды послѣ обѣда одинъ почетный гость въ Ворстерѣ епископа Стилингфлита. „Это мой капелланъ,“ отвѣчалъ епископъ; „его имя Бентли—Ричардъ Бентли, весьма замѣчательный человѣкъ, гигантской учености; онъ могъ бы быть величайшимъ человѣкомъ въ Европѣ, будь онъ хоть немножко поскромнѣе.“ Юный Бентамъ имѣлъ несчастіе быть избалованнымъ ребенкомъ,—и это не безъ причины, потому что онъ былъ далеко не обыкновенный мальчикъ. Онъ обладалъ умственными и нравственными качествами, поистинѣ рѣдкими;—это было даръ Божій, но имъ дурно воспользовались: Бентама воспитывали какъ какое-то чудо, и это было большою ошибкою со стороны его родителей. Эта ошибка осталась неис-

правленной даже и когда, еще въ очень раннемъ возрастѣ, онъ былъ отправленъ въ Оксфордъ. Общественныя школы и коллегіи часто оказываются превосходными учрежденіями именно въ томъ отношеніи, что помогаютъ молодымъ людямъ въ правильной самооцѣнкѣ; но не такъ случилось съ Бентамомъ: онъ имѣлъ несчастье родиться въ поверхностный вѣкъ и попасть въ среду поверхностныхъ людей. Все что онъ видѣлъ въ великомъ центрѣ англійской учености, содѣйствовало скорѣе усилению, чѣмъ укрощенію его самомнѣнія. Онъ могъ писать латинскіе стихи не хуже ни кого, но онъ справедливо думалъ, что, по отношенію къ высшимъ требованіямъ раціональной культуры, такой родъ упражненій и въ его возрастѣ былъ во всякомъ случаѣ не болѣе, какъ только весьма хорошею забавой, а въ Оксфордѣ въ тѣ времена ничего лучшаго не обрѣталось. Онъ, повидимому, имѣлъ охоту къ Аристотелевой логикѣ, входившей въ то время въ составъ академической рутины; но у него было довольно логики въ своей собственной головѣ, и нельзя было ожидать, чтобы онъ могъ почерпнуть много пользы отъ сухихъ упражненій по учебнику. Логика вѣдь полезна только какъ цѣль, когда получить для обмолота хлѣбъ изъ другихъ источниковъ; но сама по себѣ одна логика крайне бесплодна. Настоящимъ образомъ, повидимому, онъ никогда не вникалъ въ самую суть ни Аристотеля, ни Платона, и между его оксфордскими тьюторами не нашлось ни одного, который бы ввелъ его въ эту умственную сокровищницу; то былъ вѣкъ изящныхъ грамматистовъ и тихонь-церковниковъ, — артикулы англиканской вѣры и латинская версификація, далѣе этого академическій умъ ничего не видѣлъ впереди, кромѣ портвейна, церковной службы и въ хорошую лѣтнюю погоду — довольно монотонной забавы играть въ мячъ на зеленомъ лугу. Не такого питанія требовалъ высокій умъ молодаго Бентама, — ему нужны были интеллектуальная истина и чистая человѣческая любовь. Онъ родился въ торійской семьѣ; воспитывался въ торійской коллегіи; подписалъ артикулы торійской церкви (о чемъ впоследствии онъ всю жизнь не могъ вспомнить безъ негодованія); но изъ всего этого торизма лучшая сторона его природы не почерпнула для себя никакого питанія. По мѣрѣ того, какъ росло сознаніе Бентама, приближался и день полного его разрыва съ торизмомъ. Ему становилось ясно, что торизмъ значитъ себялюбіе, что британскій народъ, подобно ему самому, томится въ пресмыкающемся состояніи и прозябаетъ подъ эгоистическимъ господствомъ олигархіи, едва ли не самой могущественной, какую только представляетъ исторія всего міра. Передъ нимъ стояла олигархія въ

четырехъ видахъ:—олигархія педантовъ, олигархія духовенства, олигархія законовѣдовъ и олигархія лордовъ. Юный духъ Бентама, столь же мужественный какъ и чистый, возсталъ противъ всего этого. Подобно праведному человѣку Платона, онъ рвался все это низвергнуть, хотя и стоялъ совершенно одиноко; мужественно возсталъ онъ противъ олигархіи педантовъ опиравшейся на слѣпое уваженіе къ буквѣ мертвыхъ книгъ,—противъ олигархіи духовенства, прикрывавшей властолюбіе мнимой преданностію аскетической нравственности,—противъ олигархіи законовѣдовъ, которая фикціями прошедшаго душила права настоящаго,—противъ олигархіи лордовъ, которая въ управленіи государствомъ интересы немногихъ избранныхъ предпочитала счастію забытаго большинства. Такимъ образомъ юный Бентамъ вернулся изъ Оксфорда не съ тѣмъ, чтобъ продолжать свои юридическія занятія и добиваться богатства и почестей, практикуя это курьезное адвокатское искусство, состоящее въ томъ, чтобы придавать разумный видъ самымъ неразумнѣйшимъ фикціямъ; онъ вернулся, какъ апостолъ интеллектуальной, нравственной, юридической и политической демократіи, весь охваченный тою священою фуріей, которая одушевляла крайнихъ французскихъ демократовъ.

Только такое душевное состояніе, по моему мнѣнію, и можетъ удовлетворительно объяснить необычайную односторонность и необычайный догматизмъ нравственной философіи Бентама. Это былъ плодъ реакціи, и притомъ именно такой реакціи, которой естественно было найти себѣ самое яркое выраженіе въ могуче-одаренномъ юномъ умѣ. Можно было ожидать конечно, что съ годами взглядъ сдѣлается шире, и что этотъ могучій умъ, достигая зрѣлости, проложитъ себѣ путь къ чему-либо въ родѣ Аристотелевской середины, допускающей признаніе двухъ противоположныхъ истинъ. Но не такова была натура Бентама. Онъ преклонялся предъ великой богиней — послѣдовательностью; онъ могъ видѣть и дѣйствовать только по прямой линіи. Его приговоры не допускали никакихъ ограниченій и были столь же непреложны, какъ и приговоры папы. Онъ считалъ себя дѣйствительно непогрѣшимымъ. Первое, чѣмъ онъ задался, было возстановленіе эпикурейской доктрины, „что наслажденіе есть верховное благо“. „Одинъ только Эпикуръ между древними—говоритъ онъ—позналъ истинный источникъ нравственности“¹⁾. Это изреченіе не требуетъ объясненій. Новизна такого приго-

¹⁾ Introduction to the Sources of Morals and Legislation, chap. II.

вора была со стороны Бентама дорогою расплатой за явное его заблужденіе, что онъ видѣ возвелъ на степень рода, и за ту явную его дерзость, съ какою онъ то, что есть высшаго въ человѣческой природѣ, трактовалъ безъ околичностей наравнѣ съ самымъ низкимъ. Для великихъ древнихъ, которыхъ презиралъ Бентамъ, εὐδαιμονία или счастье было родъ. Одинъ классъ людей, говорили они, стремится достигнуть счастья чрезъ ἡδονή или наслажденіе, а другой классъ чрезъ τὸ ἀγαθόν или благо. Такой способъ выраженія истекалъ изъ здравыхъ инстинктовъ человѣческой природы; его освятили своимъ авторитетомъ апостолы христіанства, когда говорили о людяхъ, „любящихъ болѣе наслажденіе, чѣмъ Бога“; и въ настоящее время на англійскомъ языкѣ фраза „a man of pleasure“, челоѣкъ наслажденія, обыкновенно употребляется для обозначенія самыхъ пустяшныхъ, презрѣнныхъ и бесполезныхъ членовъ общества. Причина такого способа выраженія очевидна. Наслажденіе и благо не только не родственны между собой, а прямо противоположны. Безъ сомнѣнія оба они доставляютъ удовольствіе, но въ первомъ случаѣ удовольствіе часто пассивно, во второмъ же всегда активно; въ первомъ случаѣ чувства суть главный органъ, во второмъ — главный органъ есть разумъ; чувственное удовольствіе обще челоѣку со свиньей, умственное — свойственно только одному челоѣку. Смѣшавъ такимъ образомъ два крайніе нравственные полюса, Бентамъ ставилъ себѣ это въ заслугу передъ нравственною философіей, — хороша заслуга! Не какъ оправданіе конечно, но какъ смягчающее только обстоятельство въ пользу Бентама можно указать развѣ лишь на то, что таково уже вообще свойство всякой реакціи — бросаться въ крайность. Никто не станетъ утверждать, чтобъ во времена Бентама существовало въ дѣйствительности такое преобладаніе аскетизма, которое бы вызывало крайній протестъ плоти за попранныя ея права. Каковы бы ни были нравственные недостатки тогдашней клерикальной исключительности, тогдашнихъ оксфордскихъ педантовъ и мелочныхъ грамматистовъ, аскетизмъ не принадлежалъ къ числу этихъ недостатковъ, и оксфордскіе Доны того времени отличались скорѣй расположеніемъ къ пирушкамъ, чѣмъ къ постамъ. Ничто не вызывало Бентама на такое грубое нарушеніе этической терминологіи, и мы видимъ въ этомъ только одно малодушное удовольствіе сказать рѣзкое слово. Что же касается другихъ принциповъ нравственности, то мы не находимъ у Бентама ничего новаго. Что доброта —

вещь хорошая, что добродѣтели, не ведущія къ общему благу, не суть истинныя добродѣтели, это знали и безъ Юма, и безъ другихъ скептическихъ разрѣшителей скептическихъ сомнѣній. Съ Бентамомъ случилось то же, что и съ другими новыми благовѣстниками, — что было наиболѣе ново въ его системѣ, то оказалось наименѣе истинно, а что было въ ней наиболѣе истинно, то оказалось наименѣе ново. Что наслажденіе есть верховное благо, что Эпикуръ — лучший философъ, чѣмъ Аристотель, — такую доктрину едва ли кто серьезно захочетъ отстаивать теперь; что же касается до принципа: „величайшее счастье наибольшаго числа“, то это всегда было лозунгомъ и руководящею звѣздой всѣхъ великодушныхъ политиковъ и всѣхъ проницательныхъ государственныхъ людей. Не въ царствѣ этики, собственно говоря, должны мы искать заслуги Бентама, а въ лежащей за его предѣломъ области юриспруденціи и законодательства, гдѣ по справедливости властвуетъ доктрина послѣдствій, которую Пэли ошибочно хотѣлъ сдѣлать регулирующимъ началомъ въ сферѣ личныхъ цѣлей, чистыхъ побужденій и высокихъ поступковъ. Любимое свое правило: „величайшее счастье наибольшаго числа“ Бентамъ примѣнилъ къ разнообразнымъ отдѣламъ политическихъ, юридическихъ и социальныхъ реформъ, и тутъ оказалъ великія услуги, за которыя мы не можемъ его достаточно отблагодарить. Побѣдоносное вторженіе такого безупречнаго филантропа въ сферы, кишѣвшія всякаго рода профессиональными предразсудками и себялюбиями, не было явленіемъ зауряднымъ, и тутъ мы не станемъ возражать поклонникамъ Бентама; любите его, скажемъ мы, какъ человѣка, уважайте какъ патріарха, и даже преклоняйтесь передъ нимъ, какъ передъ святымъ (онъ былъ безспорно святой на свой собственный ладъ); но не пускайте его на церковныя и академическія кафедры посвящать юношество въ эту курьезную нравственную ариметику, поучающую, какъ максимизировать наслажденіе и минимизировать страданіе. Не въ такихъ поученіяхъ воспитались герои Спарты, Аѳинъ и Рима.

Съ Бентамомъ зданіе утилитаризма было закончено, и намъ остается сказать уже очень немногое. Слѣдовавшіе за нимъ писатели утилитаріанской школы были не основателями, а только истолкователями доктрины своего учителя. Однимъ изъ наиболѣе выдающихся истолкователей былъ Джемсъ Милль, отецъ нашего современника, замѣчательнаго логика и политика, Джона Стюарта Милля. Джемсъ Милль пользуется большимъ уваженіемъ въ утилитаріанской школѣ. Въ 1829 году из-

далъ онъ сочиненіе подъ заглавіемъ *An Analysis of the Human Mind*. Я прочелъ его со вниманіемъ и вынужденъ сказать, что нахожу его крайне скуднымъ. Если не ошибаюсь, Джемсъ Милль обучался въ Эдинбургскомъ университетѣ во времена процвѣтанія тамъ великой метафизической школы, и довольно ревностно изучалъ Платона. Не имѣю ни малѣйшаго основанія думать, чтобы великій идеалистъ былъ хорошо знакомъ даже и наилучшимъ изъ тогдашнихъ мыслителей шотландской метрополіи, и если Милль серьезно изучалъ Платона, то вѣроятно тѣмъ же способомъ, какъ въ наше время изучалъ его Гротъ, т. е. словно съ преднамѣреннымъ непониманіемъ. Въ книгѣ Милля я нахожу только матеріалистическую сторону Локка и Гартли, доведенную до чудовищности, холодное отвращеніе отъ всего нематеріальнаго и то узкое пониманіе, которое божественную силу, называемую разумомъ, хочетъ объяснить анализомъ чисто-физическаго механизма. Все, что только можно было сдѣлать съ помощью великаго чудесника, т. е. такъ-называемой ассоціаціи, для того, чтобъ объяснить происхожденіе знанія изъ ощущеній, разума изъ матеріи, единицы изъ множества, въ этой книгѣ все сдѣлано. Собственно же относительно утилитаріанской этики знакомые съ Юмомъ и Бентамомъ не найдутъ у Джемза Милля ничего, что заслуживало бы ихъ вниманія.

Между современными мыслителями, приверженцами утилитаріанской этики, самое видное мѣсто, безспорно, принадлежитъ Джону Стюарту Миллю. Но каковы бы ни были заслуги этого замѣчательнаго писателя въ области логики, политики и экономіи, которыя, повидимому болѣе сродственны его генію, едва ли можетъ быть малѣйшее сомнѣніе, что книга его объ утилитаріанизмѣ болѣе подкопала, чѣмъ укрѣпила доктрину, въ защиту которой написана, — и причина этому столько же говорить въ осужденіе доктрины, сколько и въ пользу ея защитника. Милль слишкомъ хорошій человѣкъ, чтобъ быть послѣдовательнымъ адвокатомъ такой системы, которая, по сравненію съ другими системами, дурна въ самой своей основѣ; онъ слишкомъ глубоко преданъ нравственному прогрессу человѣчества, чтобъ быть беззавѣтнымъ послѣдователемъ школы, въ которой эпикуреизмъ, потворство чувственности, благоразумная расчетливость, имѣютъ столь существенное значеніе; его сердце не могло не возмутиться противъ развращающихъ стремленій такой философіи, въ которой первенствующую важность имѣетъ то, что низко, а самымъ высшимъ элементамъ человѣческой природы оставляется только несамостоятельное

и второстепенное значеніе. Но въ то же время, какъ ученикъ школы и какъ сынъ Джемза Милля, т. е. и по воспитанію и по нѣкотораго рода интеллектуальному наслѣдству онъ былъ какъ бы завербованъ доктриной, вовсе не соотвѣтствующей требованію его сердца. Послѣдствіемъ этого была софистика, которая, будучи понята какъ слѣдуетъ, не можетъ не возбуждать нашего удивленія. Исходя отъ основной идеи своей школы, что наслажденіе есть единственное благо и что наслажденія различаются между собой только по ихъ напряженности, онъ въ общую идею о количествѣ счастія вводитъ различительный элементъ качества, и такимъ образомъ невольно наталкивается на врожденныя идеи, низверженіемъ которыхъ особенно хвалится его школа. И это не могло быть иначе, такъ какъ качественное различіе высшихъ и низшихъ наслажденій по самому существу своему не есть что-либо доказуемое посредствомъ какой бы то ни было внѣшней индукціи, но непосредственно вытекаетъ изъ сердечной и умственной природы человѣка, заявляющей свое врожденное превосходство точно такимъ же образомъ, какъ свѣтъ заявляетъ свое превосходство передъ мракомъ, порядокъ — передъ хаосомъ. Такимъ образомъ онъ успѣшно защищаетъ утилитаріанизмъ, но успѣхъ этотъ покупаетъ тѣмъ, что выбрасываетъ за бортъ именно самую характеристическую особенность защищаемой доктрины, и признаетъ, не высказывая этого прямо, именно то, что составляетъ самую характеристическую особенность ея противниковъ. Въ древнія времена между эпикуреизмомъ и стоицизмомъ существовала столь рѣзкая демаркаціонная линія, что ни въ умозрѣніи, ни въ практической жизни, тутъ не могло быть никакихъ недоумѣній; теперь же, благодаря манипуляціямъ Милля, эта демаркаціонная линія исчезаетъ: исходя отъ любви къ наслажденію, онъ возводитъ эту любовь въ любовь къ добродѣтели и, на мѣсто дѣйствительнаго непосредственнаго стимула къ наслажденію, хорошо извѣстнаго каждому, подставляетъ идеальный энтузіазмъ къ возможно величайшему счастію всѣхъ чувствующихъ существъ. Такимъ образомъ, по Миллю, Іосифъ Мадзини, посвятившій всю свою жизнь съ самымъ глубокимъ энтузіазмомъ и съ самымъ высокимъ самопожертвованіемъ на служеніе идеальной Итальянской республикѣ, оказывается такимъ же эпикурейцемъ, какъ и Давидъ Юмъ, насмѣхавшійся надъ всякимъ энтузіазмомъ и пробавлявшійся деликатною лестію прелестныхъ дамъ парижскихъ салоновъ. Не значить ли это все смѣшать, и борьбу принциповъ низвести на простую игру словъ. Такой результатъ не долженъ насъ удивлять. Въ наше время

уровень нравственности такъ высоко поднять вліяніемъ христіанства, что эпикурензмъ, чтобы открыть себѣ какой нибудь доступъ, вынужденъ выставить такое знамя, которое бы не уступало хоругви Нагорной Проповѣди или 13-той гл. перваго посланія къ Коринѳянамъ; понятно, какое діалектическое фокусничество и какая искусная подтасовка словъ нужны для того, чтобъ этого достигнуть, имѣя исходнымъ пунктомъ эгоистическую любовь къ наслажденію. Утилитаріанисты поставлены въ необходимость объяснить, — употребляемъ языкъ Бентама — какимъ образомъ первоначальная, индивидуальная и личная любовь къ наслажденію, которая необходимо есть не что иное какъ себялюбіе, можетъ преобразиться въ доброту съ помощію чисто внѣшнихъ соображеній, такъ какъ за отрицаніемъ врожденныхъ идей ничего болѣе и не остается, какъ только внѣшнія соображенія. Послѣдователи утилитаріанизма въ этомъ отношеніи походятъ на богослововъ, которые, будучи обязаны держаться какого либо неразумнаго вѣрованія, чтобъ спасти свой кредитъ стараются придать этому вѣрованію кажущуюся разумность. Стремясь приспособить начала низшей теоріи нравственности къ требованіямъ высшей, они попали въ положеніе стратега, который, въ дѣйствительности отступая, производить въ то же время такія движенія, какъ будто бы онъ наступалъ; однако между ними та разница, что стратегъ, завѣдомо обманываетъ своихъ солдатъ и обманываетъ непріятеля, между тѣмъ какъ утилитаріанскій логикъ, искусно занимая новую позицію подъ видомъ защиты старой, самъ становится жертвою своихъ собственныхъ софизмовъ. Измѣнивъ фронтъ такимъ маневромъ, который могъ остаться незамѣченнымъ для многихъ, непривыкшихъ вдумываться въ читаемое, утилитаріанскій логикъ спасся отъ непріятности формальнаго отреченія. Подобный маневръ составляетъ обыкновенное убѣжище для всѣхъ одностороннихъ теоретиковъ, которые самую природу хотятъ подчинить школѣ, съ человѣческими душами хотятъ обходиться, какъ съ садовыми деревьями, обдѣлывая ихъ по своему любимому шаблону. Но природа продолжаетъ поднимать строгую нравственность ключемъ изъ первоначальныхъ чистыхъ источниковъ, не обращая вниманія на односторонній догматизмъ основателей этическихъ школъ и на остроумныя апологіи ихъ послѣдователей, и творить себѣ проповѣдниковъ, какъ творитъ поэтовъ, не индукціей, а вдохновеніемъ.

Изъ современныхъ намъ поборниковъ утилитаріанской школы, намъ остается только сказать нѣсколько словъ о профессорѣ Бэнѣ. Этотъ остроумный, многосторонній и превосходный писатель, подобно Юму и Миллю,

возвращается къ старому сократовскому принципу, признающему существованіе въ человѣкѣ природныхъ добрыхъ инстинктовъ; но, отрицая такимъ образомъ чистый экстернализмъ, онъ тѣмъ не менѣе оказывается, говоря вообще, болѣе крайнимъ и болѣе послѣдовательнымъ экстерналистомъ, чѣмъ Милль, — настолько въ самомъ дѣлѣ, крайнимъ, что не колебался утверждать въ самыхъ рѣзкихъ выраженіяхъ, что совѣсть человѣческая — не болѣе какъ только слѣпокъ съ книги уставовъ, между тѣмъ какъ, по ученію идеалистовъ, любое уложеніе есть лишь отрывочный и скудный отблескъ того нравственного образца, который присущъ нормальной совѣсти. Такое воскрешеніе Гоббизма въ одной изъ крайнихъ его формъ, конечно не найдетъ себѣ многочисленныхъ приверженцевъ въ странѣ, гдѣ, благодаря совмѣстному дѣйствію христіанской и рыцарской культуры въ теченіе многихъ вѣковъ, совѣсть достигла столь высокой степени чуткости. Многочисленные почитатели Милля, столь благодарные ему за искусство, съ какимъ онъ эмпирическую этику драпировалъ въ идеализмъ, едва ли будутъ благодарны профессору Бэну за то, что онъ выставилъ ихъ излюбленную систему въ такомъ обнаженномъ видѣ. Остроумный профессоръ былъ бы конечно болѣе послѣдователенъ, хотя можетъ быть и менѣе пріятенъ для утилитаристовъ, еслибъ прямо призналъ въ самомъ широкомъ ея значеніи Гоббсову доктрину о первоначальной войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ; онъ могъ бы произвести Ксавье или Говарда отъ тигра не съ бѣльшимъ затрудненіемъ, чѣмъ съ какими другіе произвели Ньютона или Лапласа отъ обезьяны.

Заканчивая этимъ предположенный нами обзоръ утилитаріанской философіи, мы можемъ въ сжатомъ видѣ передать нашъ выводъ такъ: утилитаріанизмъ вообще есть такой методъ мышленія, который, претендуя разъяснить неясныя идеи, вносить смѣшеніе и безпорядокъ во всѣ области человѣческой мысли и дѣятельности; такъ наприимѣръ:

1. Производя мысль изъ ощущеній, выводя единство изъ множества, а не наоборотъ, и такимъ образомъ низводя разумъ въ простую, совсѣмъ порожнюю впечатлительность, онъ смѣшиваетъ существенное различіе между необходимой и случайной истиной и дѣлаетъ всякую науку невозможной.

2. Смѣшивая причинность съ слѣдствіемъ, онъ подрываетъ философію въ самомъ ея корнѣ, лишаетъ теологію всякаго существеннаго содержанія и вполне охлаждаетъ всякую религіозность.

3. Въ царствѣ изящныхъ искусствъ, на мѣсто гармоній и соответствій вѣчнаго разума онъ ставитъ произвольныя ассоціаціи эфемерной моды, мѣстнаго обычая и индивидуальныхъ затѣй.

4. Въ великой наукѣ человѣческой жизни нравственность утрачиваетъ у него свое значеніе, какъ проявленіе сущей правдивости, чистаго чувства и высокихъ замысловъ, а становится низкимъ соображеніемъ и мелочнымъ расчетомъ однихъ только внѣшнихъ послѣдствій.

Нашъ выводъ можетъ показаться довольно строгимъ приговоромъ, но во всякомъ случаѣ было бы неправильно заключать изъ этого, что утилитаріанизмъ не оказалъ никакой пользы или что сила его на добро истощена вполнѣ. Оцѣнивая его только какъ философію человѣческой мысли, чувства и дѣйствія, мы признали его несостоятельность, но какъ взглядъ на общественную нравственность, заключающій въ себѣ хотя половину нравственной истины, неправильно выдаваемую за цѣлую истину, и притомъ взглядъ, имѣющій въ числѣ своихъ представителей такихъ хорошихъ людей, какъ Бентамъ и Милль, онъ оказалъ добрую услугу въ свое время и можетъ еще принести много пользы. Никто, конечно, не станетъ осуждать ревностныхъ усилій установить высокое значеніе принципа, наибольшаго счастія наибольшаго числа, “если только съ этимъ соединяется ясное пониманіе, въ чемъ состоитъ человѣческое счастье и истинное достоинство человѣческой природы. Хотя бы заграничныя мыслители съ ихъ космополитическими взглядами на наши секты и партіи, и продолжали держаться того мнѣнія о нашемъ Пэлизмѣ и Бентамизмѣ, которое видитъ въ нихъ не болѣе, какъ только естественный, грубый продуктъ Локковского эмпиризма, тѣмъ не менѣе практическіе люди нашей страны, не столько философы сколько политики, заботящіеся болѣе о преобразованіи своихъ учрежденій, чѣмъ о преобразованіи своего мышленія, будутъ продолжать смотрѣть на утилитаріанской принципъ, какъ на полезное орудіе противъ закоренѣлыхъ золъ и какъ на такой девизъ котораго нѣчего стыдиться человѣколюбцу. Люди науки, вѣрные Бэконовскому методу изученія внѣшней природы и не прочь сами примкнуть къ такой системѣ этической философіи, которая ставитъ себѣ правиломъ не дѣлать никакихъ предположеній, руководствоваться осмотрительною индукціей, дѣлать выводы не изъ неясныхъ чувствъ, пылкихъ страстей, высокихъ стремленій, а только изъ статистическихъ таблицъ и другихъ внѣшностей, которыя можно пересчитать по пальцамъ. У насъ, въ Англіи, утилитаріанизмъ, какъ практическая сила, не только не упалъ, а напротивъ; демократичес-

кое движеніе послѣдняго времени, которое какъ бы въ запуски другъ передъ другомъ вызывали и виги и торіи, естественно повлекло за собой прославленіе правила, повидимому столь удачно предсказывающаго судьбу всѣхъ аристократическихъ привилегій и олигархическихъ злоупотребленій. Относятся къ людямъ, какъ къ стадообразной массѣ, подлежащей только количественной оцѣнкѣ безъ всякаго отношенія къ качеству, составляетъ, повидимому, столько же характеристическую черту Бентамовской философіи, какъ и демократической политики; элементъ числа одинаково преобладаетъ въ обѣихъ, и обѣ, повидимому, стремятся къ такому сплошному уровню общественнаго благоденствія, котораго всего легче достигнуть отнятіемъ излишка у немногихъ и раздѣломъ его между многими. Еретическія и анти-теологическія наклонности нашего вѣка также послужили на пользу утилитаріанскаго движенія, — частію, несомнѣнно, по той причинѣ, что теологи не всегда достаточно принимали во вниманіе, что чистая изба бываетъ иногда столь же необходима для народнаго благосостоянія, какъ и чистая совѣсть, а частію потому, что люди, видящіе въ нѣкоторыхъ христіанскихъ вѣрованіяхъ оскорбленіе нравственности, рады были найти въ утилитаріанизмѣ нашего времени такую этическую систему, которая тщательно избѣгаетъ набожности, какъ заразы, и едва съ холодной почтительностію признаетъ Бога. Но эта очевидная вражда къ религіи, столь характеристически отличающая новѣйшихъ утилитаріанскихъ писателей отъ Локка и Гартли, по всей вѣроятности и послужить первою побудительною причиною къ спасительной реакціи, такъ какъ религія столь же существенно необходима для человѣческой природы какъ и поэзія. Какимъ бы нападкамъ, насмѣшкамъ и извращеніямъ ни подвергалась религія, она сумѣетъ отстоять подобающее ей мѣсто и можетъ быть даже проявить еще большее могущество, именно благодаря пустотѣ, образовавшейся вслѣдствіе ея временнаго отсутствія. Демократія, представляющая во всѣхъ отношеніяхъ столь соблазнительныя приманки для индивидуальнаго самомнѣнія, можетъ, конечно, опьянить массы; но — не говоря о припадкахъ соціальнаго безумія — массы возмутятся передъ совершеннымъ безвѣріемъ и съ ужасомъ отступятъ отъ мрачной бездны, какую оно разверзаетъ. Какъ бы то ни было, всякая религія доступна бережному очищенію, осмотрительнымъ прививкамъ; въ атеизмъ же нѣтъ спасенія, — тамъ только пустота и отчаяніе.

ИЗДАНИЯ К. Т. СОЛДАТЕНКОВА.

- Аванасьева.** Народныя Русскія сказки. 4 части. Изд. 2. Цѣна 6 р.
- Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу. 3 части. Цѣна 8 р.
- Буассе.** Римская религія отъ Августа до Антониновъ. Пер. *М. Корсака*. Ц. 5 р.
- Бэра.** Исторія всемірной торговли. 3 ч. Пер. *Э. Цилмермана*. Цѣна 7 р. 50 к.
- Берга.** Записки объ осадѣ Севастополя. 2 части. Цѣна 2 р. 50 к.
- Севастопольскій альбомъ (37 рисунковъ). Цѣна 7 р.
- Вейса.** Вѣшній бытъ народовъ съ древнѣйшихъ до нашихъ временъ Т. I. II. Т. III ч. I. Пер. *В. Чаева* и *И. Васильева*. Цѣна 20 р.
- Вольскаго.** Историческое народно-хозяйственное значеніе обработки крестьянами собственниками. Цѣна 2 р. 50 к.
- Гартмана.** Сущность міроваго процесса или философія безсознательнаго, въ 2-хъ книгахъ. *А. Козлова*. Цѣна 4 р. 50 к.
- Геттнера.** Исторія всеобщей литературы XVIII вѣка Т. III, кн. I и III. Цѣна 4 р. 75 к.
- Гизо.** Исторія цивилизаціи во Франціи. Т. I и II. Пер. *П. Г. Виноградова*. Цѣна 4 р.
- Грановскаго.** Сочиненіе. 2 части. Цѣна 2 р.
- Ешевскаго.** Сочиненія. 3 части. Цѣна 6 р.
- Забѣлина.** Опыты изученія русскихъ древностей и исторіи. 2 ч. Цѣна 4 р.
- *Кунцево и древній сѣтунскій станъ*. Цѣна 2 р.
- Игеринга.** Борьба за право. Пер. *П. Волкова*. Цѣна 75 к.
- Кавелина.** Сочиненія. 4 части. Цѣна 5 р.
- Каррьера.** Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры. Т. I, II, III, IV и V. Пер. *Е. Корша*. Цѣна 20 р.
- Ключевскаго.** Древнерусскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ. Цѣна 2 р.
- Кольцова.** Стихотворенія. Изд. 6. Цѣна 20 к.
- Куглера.** Руководство въ исторіи искусства. Пер. *Е. Корша*. 2 ч. Цѣна 10 р.
- Руководство къ исторіи живописи. Пер. *И. Васильева*. Цѣна 7 р.
- Куриусъ.** Исторія Греціи. Т. I. Пер. *А. Веселовскаго*. Цѣна 3 р.
- Лотце.** Микрокосмъ. 3 части. Пер. *Е. Корша*. Цѣна 6 р. 50 к.
- Любке.** Исторія пластики. Пер. *В. Чаева*. Цѣна 6 р.
- Моммсена.** Римская исторія. Т. I. Пер. *Н. Д. Ахшарумова*. Цѣна 6 р.
- Огарева.** Стихотворенія. Изд. 3. Цѣна 50 к.
- Попова.** Россія и Сербія. 2 части. Цѣна 4 р.
- Рихтера.** Вліяніе цѣллулярной патологіи. Цѣна 1 р.
- Рѣшетникова.** Сочиненія. 2 части. Цѣна 5 р. 50 к.
- Сурикова.** Стихотворенія. Изд. третье. Цѣна 1 р.
- Тацита.** Лѣтопись. 2 тома. Пер. *К. Кронеберга*. Цѣна 1 р. 50 к.
- Трачевскаго.** Польское безкоролье. Цѣна 3 р.
- Тэна.** Чтеніе объ искусствѣ. Цѣна 2 р.
- Тренделенбурга.** Логическія изслѣдованія. 2 части. Цѣна 4 р.
- Фета.** Стихотворенія. 2 части. Цѣна 2 р.
- Филлей.** Греція подъ римскимъ владычествомъ. Пер. *С. Никитенко*. Цѣна 4 р.
- Фрикена.** Римскія катакомбы и памятники первоначальнаго христіанскаго искусства. Часть I и II. Цѣна 2 р. 50 к.
- Фюстель-Куланжъ.** Гражданская община античнаго міра. Пер. *Е. Корша*. Цѣна 2 р. 50 к.
- Чичерина.** Исторія политическихъ ученій. Часть I, 2 и 3. Цѣна за каждую 3 р.
- Нѣсколько современныхъ вопросовъ. Цѣна 1 р.
- О народномъ представительствѣ. Цѣна 3 р.
- Областныя учрежденія. Цѣна 3 р.
- Опыты по исторіи русскаго права. Цѣна 1 р.
- Очерки Англіи и Франціи. Цѣна 1 р.
- Шекспира.** Драматическія сочиненія. Пер. *Н. Кетчера*. 7 частей. Цѣна 7 р.
- Шилова.** Ключъ или алфавитный указатель къ Исторіи Россіи *С. Соловьева*. Съ 6-ю родословными таблицами. Цѣна 3 р.
- Шмидта, Карла.** Исторія педагогики, изложенная во всемірно-историческомъ развитіи и въ органической связи съ культурною жизнью народовъ. Изданіе третье, дополненное и исправленное *В. Ланге*. Томъ I. *Исторія педагогики до христіанской эпохи*. Цѣна 4 р.

